síntesis

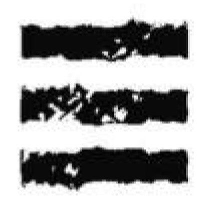
F I L O S O F Í A

ANTROPOLOGÍA DE LA MUERTE

Manuel Fernández del Riesgo



EDITORIAL SINTESIS



ANTROPOLOGÍA DE LA MUERTE

Los límites de la razón y el exceso de la religión



proyecto editorial



F I L O S O F Í A

[h e r m e n e i a 1

directores

Manuel Maceiras Fafián

Juan Manuel Navarro Cordón

Ramón Rodríguez García

ANTROPOLOGÍA DE LA MUERTE

Los límites de la razón y el exceso de la religión

Manuel Fernández del Riesgo



Vallehermoso 34
28015 Madrid
Tel 91 593 20 98
http://www.sintesis.com

ISBN: 978-84-975691-1-8

Impreso en España - Printed in Spain

A Virginia, Alberto y María.
Mis mejores argumentos para la esperanza

Índice

Introducción

Como se afirma en el primer capítulo de este libro, el Universo se nos presenta actualmente como un devenir que, en su dinamismo evolutivo, ofrece cambios cualitativos o discontinuidades, que vienen a definir niveles de realidad. Entre ellos destacan especialmente el nivel de lo físico-químico, el de lo vital y el de lo humano. Y en todos ellos aparece el fenómeno de la "cesación" o "terminación". En este sentido sostenemos que la "muerte" se nos aparece como un acontecimiento universal e inevitable, siempre que con ese término designemos, desde luego, alguna modalidad de "cesación". Así se puede hablar de la "terminación-muerte" de un fenómeno físico o geológico, como de la "muerte" de plantas, de unicelulares o de animales, y también de la "muerte" humana. La muerte se manifiesta, pues, como plural, y como un término no unívoco, sino análogo, si sabemos conceptualizarla con una cierta flexibilidad y amplitud. Aunque naturalmente a medida que ascendamos en los niveles de realidad, se podrá aplicar con mayor propiedad dicho concepto.

Desde la perspectiva dinámico-evolutiva, la "cesación" o "muerte" presenta una indudable funcionalidad. Sin ella no podríamos concebir el devenir de la evolución. No obstante y curiosamente, el proceso de la "hominización" da como resultado el emerger de un animal sorprendente: el Sapiens. Probablemente la gran novedad del Sapiens no esté tanto en la sociedad y en la técnica, como en la pintura y la sepultura como indicios de espiritualidad. Hay en ellas datos que los antropólogos descodifican como indicadores de que la muerte ha dejado de ser simplemente una pérdida más o menos dolorosa, sentimiento que, de alguna manera, parecen compartir con nosotros algunos animales, o al menos algo parecido, para convertirse en un destino trágico. Poco a poco se establece en el Sapiens una brecha y una

tensión entre "una conciencia objetiva", que constata la inevitabilidad de la muerte, y una "conciencia subjetiva" que, gracias a la imaginación y al mito, se rebela contra esta violencia intolerable, y afirma, de algún modo, la existencia de una vida de ultratumba, para de esta manera integrar y resolver la idea de la muerte (E.Morin). Como consecuencia de ser el ser humano el "animal propiamente mortal' (E Savater), porque es el que claramente tiene conciencia de su muerte por venir, y como consecuencia, en fin, de su proceso de individualización-personalización, intenta disociar su destino del de los demás animales. Por ello, la muerte, más allá de ser un mero acontecimiento biológico, se convierte en un acontecimiento cultural, en el que la muerte natural es vivida e interpretada con la finalidad de ser asumida, aunque sea con un mínimo de sentido y de dignidad. Es ésta una de las razones por la que toda cultura humana es portadora de una "teodicea", que en la sociedad premoderna solía encontrarse en el mito, en los universos simbólicos religiosos y en la filosofía. En la modernidad una cierta filosofía pareció adquirir un notable protagonismo, que no estuvo ajeno en muchos casos al avance de los revolucionarios conocimientos científicos. Protagonismo que, como veremos, procuró sustituir la "teodicea" por una "antropodicea". Actualmente, ese optimismo ha decaído, aunque parece reverdecer la utopía con las nuevas tecnologías y la "ciencia ficción", mientras que los "universos simbólico-religiosos" parecen retroceder como consecuencia de la secularización, o mejor del "secularismo militante". No obstante, para algunos estudiosos del tema, la secularización está siendo contrarrestada por un "reencantamiento posmoderno" al que no es ajeno ni la religión tradicional, ni las nuevas formas de emerger del fenómeno religioso. Con ello subsiste y pervive una interpretación religiosa de la muerte y de la experiencia radical del mal.

Por otro lado, esta situación no debe de extrañarnos si caemos en la cuenta de que la muerte se revela como el "problema global y radical', que cuestiona la totalidad de la vida y de la realidad. Preguntarse por la muerte es, evidentemente, preguntarse por el sentido de la vida humana y de la historia,

por la validez de las exigencias éticas absolutas, y por las posibilidades y alcance de la esperanza humana. Todo este abigarrado conjunto de interrogantes descansa en el hecho fundamental de que la muerte nos hace tropezar con el residuo que implica la autonomía de la vida orgánica frente al proceso de personalización, con el hecho de que la perfección de la existencia humana no coincide con el acontecimiento del deceso. Nos da la impresión de que la vida humana es demasiado corta para hacer coincidir virtud, conocimiento y felicidad. Todos estos interrogantes nos llevan, a la postre, a cuestionarnos sobre las condiciones de posibilidad de un logro o acabamiento suficientemente satisfactorio de la acción humana.

Estas preocupaciones y estos interrogantes han revelado al Sapiens como un aspirante a una significación total, que lo ha convertido, más allá de científico y técnico, en animal religioso, moral y metafísico. Y una primera conclusión a la que nos llevará nuestra reflexión es la necesidad que tiene el ser humano de alumbrar una interpretación de la propia muerte, como una condición fundamental para ser sujeto consciente y responsable de su propia vida, de su propia historia.

No obstante, la dificultad que hoy encontramos para asumir esta tarea, por otro lado siempre ardua y difícil, nos revela el grado de deshumanización de nuestra "avanzada sociedad occidental". En nuestra sociedad del bienestar, del consumo y del "tener", como último producto del "abortado proyecto ilustrado", la hegemonía de la razón instrumental y mercantil, y del mito de la ciencia han acabado por empobrecer y mutilar el horizonte de la problemática humana, y de nuestras posibilidades cognitivas. Parece que hoy sólo vale la pena preocuparse por los problemas que pueden ser abordados con el método científico-técnico. Los demás interrogantes son "preguntas inútiles" porque desbordan las posibilidades epistemológicas del paradigma científico. La ciencia y la tecnología no pueden contestar a por qué y a para qué últimos. Sin embargo estos interrogantes se resisten tozudamente a morir, y siguen, irremisiblemente, inquietándonos y sumiéndonos, de vez en cuando, en la

perplejidad y en la angustia.

Esta situación acabó por dejar al hombre moderno desvalido y desprotegido frente a la muerte, como acontecimiento personal e intransferible, y frente al enigma del mal. Esto, hasta tal punto, que la muerte actualmente es un tema tabú. Curiosamente el sexo se ha desinhibido y existen abundantes manuales sobre "una vida sexual sana", pero carecemos en la misma medida de manuales sobre "el buen morir". Claro que también deberemos de preguntarnos si es posible una pedagogía de la muerte. Todo esto nos hace pensar que nuestra sociedad necesita con urgencia plantearse críticamente la validez de su ethos. Y ello por la sencilla razón, como tendremos ocasión de insistir en nuestra reflexión, de que un ser humano que no se enfrente y asuma una actitud crítica y auténtica frente a las situaciones límites, máximamente encarnada en el hecho de la muerte, que derive de su propia interpretación y evaluación de la realidad, no será dueño de su propia existencia, de su propia historia. Cada ser humano tiene que conquistar, personal y colectivamente, el sentido de su vida y de su muerte, tarea en la que deberán jugar su baza sus experiencias y convicciones más profundas, y sus exigencias más irrenunciables, que podrán ser más o menos racionalizadas. Esta tarea de "personalizar" la propia muerte también puede tener sus implicaciones en el ámbito de la bioética, de cara a iluminar una "medicina con humanidad" y el intrincado problema de la eutanasia, hoy tan sujeto a debate.

A asumir esta tarea personal e intransferible nos puede ayudar la reflexión de algunos filósofos, que nos han precedido en el empeño. El diálogo con ellos nos ayudará a descubrir que, en el fondo del ser personal hay un deseo originario de afirmación de sí mismo, que descansa en una especie de "impulso ontológico y moral". En esta tarea reflexiva y crítica entrarán en juego una serie de categorías antropológicas, entre las que destacan la continua necesidad de autosuperación, el amor, la esperanza y la utopía. La máxima expresión de este dinamismo que nos constituye y que,

paradójicamente como veremos, nos sobrepasa, es la esperanza religiosa, que acaba abriéndose a la expectativa escatológica. Otra alternativa posible, como tendremos ocasión de analizar y ponderar es concluir que, en el fondo, "somos demasiado para nosotros mismos", que somos seres "desproporcionados y desmedidos", que, como empedernidos "narcisos", acabamos creyéndonos más importantes de lo que realmente somos. Debemos, pues, autodisciplinarnos estoicamente, para no aspirar a un sentido último imposible. La expectativa originaria, que parece constituirnos, deberá ajustarse a la posibilidad de conquistar objetivos finitos y relativos, propios de la intrahistoria. Claro que entonces habrá que reconocer, honestamente, que la vida humana, a pesar de que puede entusiasmar a muchos, tiene el pago de una última derrota. Esto puede llevar a algunos a un pesimismo nihilista: todo es vanidad de vanidades... En resumen, el dilema a que nos aboca la muerte se reduce a una opción entre dos alternativas: considerar, a la postre, que la vida humana es un paréntesis entre dos "nadas" (se inicia como una posibilidad azarosa y termina con el fenecimiento), o considerar que la vida humana está inscrita en un sí más fuerte que la muerte. Ponderar, si es posible, cuál de estas dos opciones es la más "argumentable" o "razonable" es tarea que asumimos en este ensayo. El lector que tenga la paciencia de llegar hasta el final podrá evaluar si el esfuerzo del autor ha valido la pena o no.

Por último decir que el presente libro es el fruto de una dilatada reflexión alimentada por muchas lecturas, pero también por el diálogo con los alumnos que, durante muchos años, asistieron a mi curso de doctorado sobre "Filosofía de la muerte", en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Desde aquí mi agradecimiento por sus sugerencias, que ayudaron a madurar y enriquecer mi reflexión crítica. También me siento obligado a dar las gracias a la Editorial de la Universidad de Salamanca, y a las revistas Contrastes, Ciencia Tomista, Estudio Agustiniano y La Ciudad de Dios por haberme autorizado a incorporar en este libro ciertos materiales anteriormente publicados, aunque ahora convenientemente revisados y desarrollados.

1
La muerte es plural

I.I. El devenir del Universo y la hipótesis de la creación

El Universo se nos aparece hoy, en su devenir dinámico-evolutivo, como un todo transido de cambios cualitativos, que yo llamaría discontinuidades, las más fundamentales de las cuales vendrían determinadas por tres estratos o niveles de realidad: lo físico-químico, lo vital y lo humano. No obstante, es cierto que, con el desarrollo de las modernas ciencias, se ha suavizado una excesiva departamentalización de la realidad, a la que era proclive el pensamiento clásico. Se han abierto, como observó Edgard Morin, "brechas" en el seno de cada paradigma o modelo interpretativo de esos estratos, que abren interconexiones entre ellos. Así, por ejemplo, la biología molecular con el descubrimiento de la estructura química del código genético, permite a la biología abrirse "hacia abajo" (la química). Pero, curiosamente, también "hacia arriba". Esto último, porque, al estudiar los sustratos nucleoproteicos de la vida celular, se descubrieron, entre los millones de moléculas que componen los sistemas celulares, combinaciones, interacciones y sucesos muy poco probables, "en relación a los procesos digamos `normales', de los que no cabía esperar otra cosa que la descomposición del sistema y la dispersión de sus componentes" (Morin, 1978: 24). Y para su análisis y descripción, la nueva biología se ha visto obligada a recurrir a una serie de prin cipios de organización desconocida hasta ahora en el campo de la química: nociones tales como información, comunicación, código, mensaje, inhibición, control, etc. Naturalmente, al echar mano de estos conceptos cibernéticos extraídos, como dice Morin, de la experiencia de las relaciones humanas y predicables de la complejidad psicosocial, la biología se abre

"hacia arriba". Y esto, curiosamente, a nuestro modesto juicio, no significa que estemos dando necesariamente pasos hacia una concepción monistareduccionista, sino que indica, simplemente, la insuficiencia de nuestro conocimiento. A esta conclusión nos lleva el siguiente interrogante: ¿esa necesidad de utilizar, por vía de analogía, categorías que originariamente pertenecen a otro nivel de la realidad, no revela el carácter aproximativo de nuestro conocimiento, y una realidad que, a la postre, siempre se nos escapa en su misteriosa inaccesibilidad?

El gran científico Schródinger afirmaba que si de un trozo de materia decimos que está viva, es que está haciendo algo. La vida, pues, es un dinamismo que evita continuamente caer en un equilibrio inerte. Además, es un dinamismo que obedece a tendencias propias, que le prescriben al organismo su forma de organización. Por ello, la vida se nos revela como un dinamismo que obedece a un "plan de construcción", que se traduce en actividad autoprogramada. Actividad que es autodespliegue, autoconfiguración, autorregulación y reproducción. Y sostener que la vida emerge de lo inorgánico, y que los seres vivos son sistemas físico-químicos, cuya autocatalización reside en el todo, es cierto, pero no suficiente. Eso es un discurso descriptivo, pero no suficientemente explicativo. Hay un plus holístico que escapa a la investigación analítica, a la racionalización físico-química. La nueva estructuración y los mecanismos que la establecen, parecen postular un principio de organización, que dé razón suficiente de la discontinuidad ontológica que significa la vida con relación a lo puramente inorgánico. Hay propiedades vitales que no se dan, ni siquiera incoactivamente en el mundo inorgánico. Y en este sentido me solidarizo con la observación de Karl Popper: cabe una explicación de lo que, en determinadas circunstancias, es muy probable que suceda, pero no de lo que es increíblemente improbable, como es el caso de la emergencia de la vida. La teoría evolucionista y emergentista no deja de ser, muchas veces, más un discurso descriptivo que explicativo (cf. Popper y Eccles, 1982: 629).

Es también oportuno recordar que la moderna física cuántica es cada vez más proclive a considerar el Universo, en su nivel más profundo, como una totalidad unificada, indivisible y cohesionada. Visión holista también apoyada por la biología molecular al destacar la universalidad del código genético: "Todos los seres vivos, desde la ameba más primitiva, pasando por los dinosaurios, por los primates y llegando hasta el homo sapiens/demens de hoy, emplean el mismo lenguaje genético, formado fundamentalmente por cuatro letras básicas: la A (adenina), la C (citosina), la G (guanina) y la T (timina), para producirse y reproducirse" (Boff, 1996: 24). Y ha sido el biólogo británico James Lovelock el que especialmente ha insistido en esta visión unitaria y sistémica, que considera toda la cadena de la materia viva como una sola entidad viviente (cf. Lovelock, 1983; 1993). Es también la complicada y exacta dosificación de elementos físicos y químicos, y el increíble e inimaginable equilibrio que ellos protagonizan, lo que lleva a considerar el sistema-Tierra como una inmensa y compleja totalidad al servicio de la vida. Para Lovelock, la Tierra es un conjunto que "constituye un sistema cibernético autoajustado por retroalimentación que se encarga de mantener en el planeta un entorno física y químicamente óptimo para la vida' (Lovelock, 1983: 24). Leves alteraciones en el porcentaje, por ejemplo, del oxígeno de la atmósfera, o de la sal de los mares haría inviable la vida sobre nuestro planeta. De la misma manera, la expansión del Universo, a partir del Big-Bang, ha ocurrido mediante una increíble y complicadísima dosificación, que hace del equilibrio dinámico un "auténtico milagro". En ese sentido, los diversos resultados de la cosmogénesis resultan "imprevisibles". Cualquier leve desvío hubiera malogrado el proceso hacia el emerger de la biosfera y la antroposfera. Además cada ser vivo es parte de un ecosistema, que, a su vez, es parte del sistema global-Tierra que, a su vez, es parte del sistema solar, que lo es del sistema cósmico. Desde este punto de vista el Universo se nos revela como una complicada e inabarcable trama de relaciones, y lo podemos imaginar a modo de un inmenso organismo, unitario y comple jo, que ha favorecido una concepción "hologramática" del mismo, apoyada en una lógica "pericorética". La concepción "holista" (del griego holos = totalidad)

entiende el todo como presente en las partes y viceversa, lo que le permite una síntesis ordenadora y reguladora, que intengra cada totalidad en otra superior. Y la lógica "pericorética" es la lógica de la complementariedad, de la reciprocidad dialógica, de la circularidad y de la inclusión. Pericóresis en griego significa circularidad e inclusión, y es un término con el que el discurso de la teología cristiana alude a las relaciones que se dan entre las personas de la Santísima Trinidad. Esta lógica ha sido actualizada por los físicos cuánticos de la Escuela de Copenhague (Bohr, Heisenberg...) para racionalizar la complejidad del mundo subatómico, y referirse a las complementariedades y reciprocidades que tienen lugar en la formación de los campos de relaciones. El Universo se nos aparece como un proceso de complejidad creciente, en el que se van configurando diversos grados de integración e interacción, y en el que siempre la parte está en el todo, pero también el Universo, de algún modo, está presente en cualquier fenómeno que consideremos. Con esta idea de concebir el mundo como una admirable e inimaginable unidad, se recupera, de alguna manera, una tesis central del sistema filosófico de Leibniz: la armonía preestablecida, que no era sino la afirmación de una conexión orgánica y operativa entre todos los fenómenos constitutivos del mundo.

¿Y ante tamaño "espectáculo" de complejidad armónica, y de equilibrio continuamente reordenado, del que emergen nuevos niveles de organización, no es razonable, basándose en el "principio de razón suficiente", postular un principio cosmogónico y ordenador? El "principio de razón suficiente" especialmente defendido por Leibniz, supone "que nada ocurre sin una razón suficiente por la que es así y no de otra manera [...]. El principio de razón suficiente expresa una exigencia de que las cosas sean inteligibles de principio a fin" (Mackie, 1994: 108). Este filósofo ateo cuestiona este principio, preguntándose simplemente cómo podemos estar seguros de que todo debe tener una razón suficiente. Al margen de que la lógica de la causalidad o relación entre variables la aplicamos con éxito en el campo de los saberes científicos, el postular este principio a la totalidad del mundo

exige un confiar crítica y epistemológicamente en la exigencia de nuestra coherencia racional llevado al extremo. Es un a priori que supone "fe en el hombre", "fe filosófica". Un "principio epistemológico" que, en último término, nos enfrentará, como veremos, a la cuestión ontológica. ¿No es más razonable que la hipótesis del azar? (Monod). Leonardo Boff nos recuerda que se han detectado "imposibilidades lógico-científicas" en la hipótesis del azar: "La vida no es puramente y sólo fruto del azar. Bioquímicos y biólogos moleculares han demostrado (gracias a los ordenadores de números aleatorios) la imposibilidad matemática de la casualidad pura y simple. Para que los aminoácidos y las dos mil enzimas subyacentes pudiesen aproximarse, constituir una cadena ordenada y formar una célula viva, sería necesario más tiempo - trillones y trillones de años - del que de hecho tiene el universo en la actualidad. Las posibilidades son de 10 elevado a 1.000 contra uno" (Boff, 1996: 73). Einstein afirmó: "¡Gott würfelt nicht! (¡Dios no juega a los dados!). Aunque naturalmente el concepto de un principio ordenador nunca podrá ser una tesis científica, sino un postulado ontológico-metafísico. Metodológicamente, la ciencia no puede salirse del ámbito de los hechos experimentables y observables, y la investigación siempre quedará abierta a nuevos hallazgos. Hallazgos que serán un nuevo reto para la reflexión ontológica. Como afirma el profesor Marina, "es posible que en tiempos no muy lejanos se descubra alguna fuerza físico-química que haya dirigido la evolución de manera que las mutaciones no fueran aleatorias" (Marina, 2001: 109). Pero mientras tanto, este ordenamiento "inexplicable" es el que provoca en muchos científicos un sentimiento de asombro y de veneración, como en el caso de Einstein, Bohr, etc. (c£ Rañada, 1994). El orden constatable parece remitir a un objetivo. El orden se hace significativo si hay finalidad. "No se ven las razones que nos explican el orden del universo sin este subrayado de la finalidad" [...]. Y la finalidad lleva de mano el pensamiento de algún `finalizador - (Pérez Laborda, 2002: 47, 127). En este contexto, cobra también fuerza el principio antrópico. Los científicos y cosmólogos partidarios de este principio (R.H.Dicke, John D.Barrow, Frank J.Tipler, etc.), contestan que por lo menos lo que ellos ven claro es que las cosas han

sucedido de esta forma asombrosa para que haya seres humanos. El Universo tiene una legalidad y composición tal, que produce un observador en un momento dado de madurez. Y es que, frente al azar: "Las probabilidades de llegar al `aquí' son tan extremadamente pequeñas que, de ser las cosas realmente así, no habría ningún aquí humano. El `aquí' entra, pues, en la propia evolución del universo como un principio (principio antrópico) que ayuda a elegir líneas y bifurcaciones". Y Pérez Laborda, recuerda la cita de Dyson: "Cuando nos asomamos al universo e identificamos los muchos accidentes de la física y de la astronomía que han colaborado en beneficio nuestro, casi parece como si el universo tuviera que haber sabido, en algún sentido, que nosotros estábamos llegando" (Pérez Laborda, 2002: 256-258; cf. Alonso, 1989). El principio antrópico nos hace contemplar la naturaleza como nuestra alambicada condición de posibilidad, y a dicho principio como el de la dinamicidad del mundo. Y aunque dicho principio pueda parecernos que peca de cierta proyección antropomórfica, la duda por lo menos se debilita ante el "milagro de lo imposible". Este principio antrópico, puede vincularse con el principio cosmogónico. Este último nos ayuda a contestar la pregunta metafísica. La pregunta que, en último término, se interroga por la existencia del ser, de la realidad. A esa pregunta nos lleva el interrogarnos por lo que había antes del "Universo inflacionario" y del Big-Bang. Naturalmente ese "antes" no hay que entenderlo en sentido "temporal", pues el tiempo parece que comenzó con ese universo concentrado y el mismo Big-Bang, sino en sentido ontológico, como condición de posibilidad de ese "inicio" cósmico. Es la ya clásica pregunta leibniziana: ¿por qué hay algo en vez de nada?, y ¿por qué hay un orden? Tiene razón Pérez Laborda cuando nos recuerda que toda física descansa y presupone la cuestión metafísica, ya que sus fundamentos y presupuestos últimos están siempre "más allá de la propia física". El científico siempre intenta decir algo acerca de la realidad, que está ahí como presupuesto. Si contestamos que en el origen simplemente había nada, tendremos que concluir que la nada es el origen del ser, lo cual nos resulta contradictorio, pues de la nada no puede salir nada, ni se puede predicar más que la negación. Ex nihilo nihil fit. Naturalmente esta nada

como negación absoluta se diferencia de la "Nada" del panlogismo hegeliano o de la teología apofática, donde es un concepto de hondo alcance ontológico. Frente a ello, podría pensarse que antes del Big-Bang existiría la materia "cuasi-infinitamente concentrada". Según los cálculos científicos, el Universo tiene una antigüedad que oscila entre diez mil y veinte mil millones de años. Y las cifras son siempre aproximativas, y continuamente se rectifican. Pues bien, hace miles de millones de años, debió de existir un momento en que el Universo estuvo contenido en un punto microscópico que, de algún modo, comenzó a expandirse, continuando en la actualidad esa expansión. Lenin afirmaba que la materia es infinita, y existe infinitamente. De alguna manera, el gran revolucionario otorgaba a la materia los atributos o propiedades que Spinoza otorgaba a la "substancia": increada, eterna, infinita, idéntica a sí misma, y autónoma, al tener su explicación en sí misma. La materia, pues, da razón suficiente de sí. Pero este materialismo, "¿no toma a Dios y lo despersonaliza, lo desvoluntariza, lo desintelectualiza, pero deja vigentes todas sus funciones?" (Pérez Laborda, 2002: 53). ¿Y ello en virtud de qué argumento? Porque el primer problema que aquí se nos plantea es el de dar una definición coherente y suficiente de este escurridizo concepto. Lenin dio una definición "gnoseológica" del todo insuficiente, al considerar que era la realidad objetiva que existe fuera de la conciencia y que percibimos sensorialmente. Además para él era infinita en intensidad y cualidad. Y para Engels era la abstracción y la substanciación del conjunto de los elementos materiales que se nos ofrecen en la sensación (cf. Planty-Bonjour, 1965). Estos autores elaboraban su ontología a partir de una aproximación empírica-descriptiva. ¿Pero sin un conocimiento más exhaustivo de su esencia, cómo se puede adornar con tantos atributos? ¿Sabemos realmente hoy qué sea la materia? Karl Popper confesaba "que no sabemos qué es la materia, si bien conocemos ahora una buena porción de cosas acerca de su estructura física. Así, no sabemos, por ejemplo, si las 'partículas elementales' que entran en su estructura son o no 'elementales' en algún sentido pertinente de la palabra" (Popper y Eccles, 1982:196). A ello hay que añadir que la microfísica moderna juega hoy, sobre todo, con modelos construidos en orden al control

y la predicción, lo que la hace alejarse del "realismo ingenuo". Esto, y el uso de conceptos cibernéticos en la biología, al que ya hemos aludido, hace que se haya dado, como subraya Pérez Laborda, una hermeneutización de las ciencias naturales. La representación de los fenómenos subatómicos está hoy lejos del sentido común. Se habla de materia y de anti-materia, de cuántos de energía u ondas, de electrones, positrones, quarks, topquarks, etc. La anti-materia es de tal condición que si entra en contacto un átomo de esta última con un átomo de materia, se aniquilarían en una fuerte explosión de energía. Las partículas son energía densificada, pudiendo convertirse las unas en la otra, viniendo a constituir campos de energía. Partículas y ondas parecen provenir de algo aún más básico, que los científicos deducen de la misma dinámica del campo, pues éste remite a algo más fundamental: el "vacío cuántico". Con esta expresión se alude al "campo de los campos", esto es, al "océano de fuerzas" o "abismo de energía" del que todo emerge, y en el que todo acontece. Son, cada vez más, constructos teóricos, como símbolos y modelos para la práctica manipuladora y predictiva. Pero cuando los propios científicos discuten sobre el grado de correlación entre sus modelos y la realidad, no se ponen de acuerdo. Además, la insuficiencia de nuestro conocimiento se pone más en evidencia si recordamos que el noventa por ciento de la materia nos es aún desconocida ("materia oscura"). Esto nos hace tomar conciencia del carácter aproximativo de la ciencia, desde el punto de vista epistemológico. Lo que los científicos dicen acerca del mundo no sabemos con certeza hasta qué punto refleja lo que el mundo es realmente. Sólo tenemos la esperanza probable de que algo tiene que ver con él. Pero lo que está claro es que, al conocer mejor nuestros límites, tenemos que ser más prudentes y modestos en nuestras afirmaciones. Es cierto que la ciencia moderna goza de la seguridad y el prestigio de su eficacia práctica, de cara a la predicción de los acontecimientos, y de su capacidad manipuladora de lo real. Y es que, a la postre, la ciencia es una interpretación humana que sirve para la vida. Pero si somos rigurosos, desde el punto de vista gnoseológico y crítico, la ciencia descansa en la fe, en la confianza en la capacidad perceptiva del ser humano, y en la lógica de la razón. Matiza bien Marina

cuando escribe: "La brillantez y contundencia de la ciencia es tan fantástica que resulta difícil ponerle un pero. Pero yo me voy a atrever a ponerle dos. En primer lugar, todo el sistema se basa en un acto de fe en la percepción sensible y en la razón como posibilidad de alcanzar una evidencia intersubjetiva. [...] su elección de la percepción sensible como criterio de realidad es abusiva y, por supuesto, imposible de demostrar. Y lo mismo ocurre con la intersubjetividad y el éxito práctico. [...] no hay posibilidad de fundar racionalmente la racionalidad de la razón" (Marina, 2001: 78-79). La ciencia, insistimos, descansa, en último término, en una "fe filosófica", o como dice Pérez Laborda del realismo científico, en una certeza existencial avalada por la experiencia personal y comunitaria.

Dentro de este contexto de saber aproximativo, ¿la subdivisión de la materia puede ser ad infinitum? No lo sabemos, pero vislumbramos un límite desde nuestras estructuras mentales. La materia en sus dimensiones más elementales se nos revela como estabilidad y dinamismo, permanencia y relación. Hoy "se ve" como trasfondo la "energía", la capacidad dinámica de transformación, el movimiento. Por ello, la materia, en su hipotético "primer estadio", no se puede conceptualizar sino con el único concepto que es pura simplicidad y dinamismo: la acción de existir, el ser. La materia es, y es movimiento. Pero las aproximaciones de la ciencia no nos revelan su razón de ser última, ni un fundamento sólido que explique su sorprendente capacidad de autoensamblaje y organización. Sólo descriptivamente podemos decir que la materia se transfigura y es transfinita, o como dice Marina, "la materia es abierta, dinámica, ordenada, universal, evolutiva, constructiva, emergente, viva, consciente, personal" (2001: 141). Laín Entralgo ha querido iluminar esta última y compleja cuestión con su teoría del "estructurismo", que no es sino una brillante divulgación del "dinamismo estructural" de Xavier Zubiri (cf. Zubiri, 1989). Según esta teoría, al alumbramiento de las nuevas propiedades sistémicas coadyuvan las propiedades de los elementos estructurales precedentes, "pero en `subtensión dinámica' (Zubiri); esto es, ordenadas al ejercicio de la propiedad estructural en que colaboran e

innovadoramente formalizadas en ella" (Laín Entralgo, "El problema alma-cuerpo en el pensamiento actual", en Mora [ed.], 1995: 24). Pero esto no deja de ser un "excesivo materialismo enigmático", pues, para el propio Laín, sigue siendo un enigma esa capacidad endógena de la materia para autoconfigurarse estructuralmente y trascenderse continuamente. El premio Nobel de Física Georges Carpak y el físico teórico Roland Omnés profesor emérito de la facultad de ciencias de París XI-Orsay, creen que las leyes de la física quántica, que pueden explicar la infinitamente pequeño y lo inmensamente grande, acabarán por descifrar el misterio de nuestro mundo emergente. El mundo macrofísico parece regido por una cierta causalidad necesaria, mientras que el mundo microfísico parece ser "abrupto", "cuántico" (no continuo), parece ocurrir sin previo aviso, de "pronto", "sin transición". Estos autores, para explicar esta contradicción, hablan del efecto de "decoherencia", "que opera la transmutación de las leyes cuando se pasa del mundo de las partículas al que perciben nuestros sentidos y detectan nuestros instrumentos" (Carpak y Omnés, 2005: 70). Matemáticamente se demuestra que la causalidad es una probabilidad que aumenta en lo macroscópico, cuando se reúne un número suficiente de átomos. Da la impresión de que "lo invisible" acabará por iluminar a "lo visible", y que las sutilísimas leyes del azar se conseguirán formular matemáticamente cada vez de un modo más satisfactorio. Se podrá explicar de este modo nuestro mundo emergente. Sin embargo las leyes quánticas, hoy por hoy, no cubren toda la densidad y complejidad de lo real, y no dejan de ser formalidades matemáticas que pueden "describir" ciertos dinamismos, pero sin responder a las preguntas radicales de por qué y cómo se "corporeizan", esto es, cómo cobran cuerpo en la realidad, y de por qué hay ser y no nada... Todo esto nos confirma, una vez más, la afirmación de Einstein: la realidad natural es enigmática en el sentido de que se mantiene impenetrable a todos los intentos científicos y filosóficos por acceder a ella exhaustivamente. Algunos se atreven a hablar de un cierto "asintotismo ontológico" en la medida en que da la impresión de que la naturaleza se manifiesta y se oculta a la vez. Pero lo que está sobre todo claro, teniendo en cuenta nuestras propias limitaciones, es

nuestro "asintotismo gnoseológico". Por lo que no deberíamos indentificar, sin más, nuestas teorías científicas con la realidad. Y es que el conocimiento humano, incluido el científico, se basa, en último término, en ciertas creencias e intuiciones que, más allá de la demostración racional-empírica, pretenden alcanzar la realidad. Hay creencias existenciarias, que van ínsitas en nuestra propia condición, como el creer en el mundo exterior a nuestras sensaciones y percepciones.

Ahora bien, desde nuestras limitadas posibilidades cognitivas, no descubrimos, de un modo suficientemente convincente, en la naturaleza, en la materia misma, su razón de ser. Incluso la hipótesis de un mundo con un tiempo infinito, un mundo, como dice Pérez Laborda, sin un momento t=0, y expandiéndose en un espacio infinito, no es incompatible con la idea de creación, pues es un modelo que seguiría sin contestar a la pregunta de por qué existe algo en vez de nada. Una cuestión que, a nuestro modesto juicio, no resuelve ni siquiera el modelo planteado por Stephen Hawking (cf. Hawking, 1988). El famoso y reconocido científico británico sostiene la posibilidad de que el universo haya nacido de un agujero negro ("¿infinita adición de puntos singulares?"), o de "fluctuaciones cuánticas desordenadas en el propio espacio tiempo". Además, tras una larga etapa de expansión, las poderosas fuerzas gravitatorias podrían desencadenar una gran implosión, que posibilitaría otra gran explosión, y así sucesivamente hasta el infinito. Un cosmos, pues, sin origen y eterno en el tiempo. Pero ya hemos dicho que la física presupone, pero no contesta a la cuestión metafísica, pues está claro que "en el momento de la `creación cuántica' se dan puntos geométricos de un espacio tiempo previamente existente, y se dan leyes matemáticas y leyes físicas, también previamente existentes" (Pérez Laborda, 2002:317). Hawking cree que un día se conseguirá "una teoría del todo", a base de una formulación o sistema de ecuaciones capaz de explicar las fuerzas del mundo físico, como "entidad autocontenida". Él aspira a una especie de "ecuación final". Pero siempre quedará la pregunta ya planteada de ¿cómo se "corporeizaron" dichas ecuaciones?, ¿cómo pasaron del mundo virtual al

real? Y es que la lógica del proceso emergente no elimina la pregunta por la causa última o metafísica, que explique el paso de la nada a la realidad. El "principio de razón suficiente", que no es sino la exigencia de una coherencia racional última, nos invita a postular un "ser necesario" que en sí mismo contenga la razón de su existencia, y que sea la explicación última de un mundo que se nos revela como contingente, o al menos en el que no encontramos una razón que lo justifique suficientemente en el orden del ser. Es cierto que siempre cabrá la postura recalcitrante del ateo: "No contamos con ninguna buena razón para tener una certeza a priori de que no podría haber habido un comienzo de las cosas completamente inexplicado" (Mackie, 1994: 118); o también del que recorte sus expectativas de racionalidad: "Lo que hay ahí está y punto". Por eso, para algunos, este "principio" no deja de ser un prejuicio indemostrado: defender una correspondencia entre la razón y la realidad. Pero ello significaría renunciar a nuestra más genuina y radical esperanza y exigencia de que la realidad, en alguna medida, sea razonable, de que el ser sea, de algún modo, inteligible, y tenga por tanto un sentido en términos de última radicalidad. Aunque haya que reconocer, como veremos, que la realidad a veces se resiste a ser "encorsetada totalmente" dentro de los límites de lo racional. Y es este deseo de sentido el que nos invita a vincular coherencia con verdad. Debemos, pues, caer en la cuenta de que esta argumentación presupone y se alimenta de una fe y confianza en el hombre, en su capacidad cognoscitiva. Como nos recuerda Raimon Panikkar: "Confianza significa fiarse, poner fe en algo o en alguien. Y nos fiamos porque creemos, esto es, porque el corazón nos inclina a ello, y la razón no nos pone veto. [...] no es posible la separación entre conocimiento y amor sin que ambos degeneren" (Panikkar, "La interpelación intercultural", en González R.Arnaiz, 2002: 63). Esta argumentación presupone, pues, amor por el hombre, que anima a la opción por el sentido, sin la que no sería posible reconocer su dignidad hasta sus últimas consecuencias. Todo ello nos descubre una profunda vinculación entre la epistemología crítica y la ética. O dicho de otro modo, el ejercicio de la racionalidad implica una indisoluble dimensión moral. Ésta es una cuestión en la que todavía tendremos que

insistir.

Lo más admirable es, pues, el mismo hecho de nuestra existencia y la del mundo que nos rodea, y de lo que imperdonablemente nos olvidamos en la rutina de nuestra cotidianidad, porque lo damos por hecho. Y sin embargo no tenemos capacidad ni para "ponernos en el ser", para venir a la existencia, ni para mantenernos en ella, ni tampoco acabamos de encontrar en el mundo, en el Universo, un convincente fundamento inmanente, y último o metafísico del mismo. Es, pues, nuestra opción por el sentido la que nos anima a dirigir nuestra mirada hacia esa otra respuesta a la pregunta metafísica, que es la propia de las religiones: el Universo tiene como origen un Creador, que es como ellas denominan, lo que nosotros hemos llamado principio cosmogónico. "De Dios procede el acto originario que da la existencia a lo que es en dinamicidad, y él mismo es el Señor de toda la dinamicidad de eso que viene a la existencia y que será desarrollado en una dinamicidad evolutiva' [...]. Dio [...] esa capacidad dinámica al mundo procedente de su acto creador y de su continuo acto providente" (Pérez Laborda, 2002: 314, 319). En el caso, por ejemplo, de la tradición bíblica se utiliza el término hebreo Bárá, para aludir a la acción creadora exclusiva de Yahvé. "Designa [...] una acción incomparable, no homologable a ninguna otra, específicamente divina, al contrario de lo que ocurre con otros verbos como hacer, modelar, formar, etc. que pertenecen al vocabulario artesanal" (Ruiz de la Peña, 1986a: 29). Y es que Bárá implica tanto la idea de dar principio a una realidad, como procurar su consumación. Encierra la idea de "hacer-separando", ya que se identifica con la acción y el efecto de "constituir algo distinto de Dios", "una realidad querida totalmente otra, diferente (separada), autónoma, atea" (Gesché, 2002b: 69). No, pues, a la concepción monista-panteísta. Con este término se apunta, entonces, a la idea de "creatio ex nihilo, que irá gestándose con los Padres de la Iglesia, y que desarrollará la filosofía escolástica. Entre otros, san Clemente, el Pastor Hermas, Arístides, Taciano, Atenágoras, Teófilo de Antioquía, apuntan la tesis de que Dios ha creado los seres de la nada. Idea que consolidarán san Ireneo de Lyon,

Orígenes, Basilio de Cesarea y san Agustín. Ello significó intentar expresar la idea del creacionismo judío con términos del paradigma griego, para resaltar la heteronomía ontológica radical y absoluta de Dios en relación con sus criaturas, con las que no deja de mantener sin embargo una relación benevolente y solícita. De este modo, se está equidistante de la sacralización del mundo como de su negatividad nihilizadora. De esta manera el lógos se convierte en punto de unión entre la filosofía griega y la teología judía, teniendo lugar una fusión entre la causa primera de la filo sofía y la libertad creadora, gratuita e histórica de un "Ser personal', algo propio de la tradición bíblica. Por lo tanto para esta concepción, en el origen de las cosas está la voluntad e intención divinas, la realidad es consecuencia o resultado de una libertad, y responde a un proyecto. No es fruto del azar ni de la necesidad. Las leyes no se las dicta, sin más, la naturaleza a sí misma (c£ Gesché, 2002b: 64). La realidad es fruto de la libertad, y como realidad inacabada, está abierta a la invención, a la novedad. No hay que olvidar que la idea de persona era extraña a los dioses precristianos, y que, como nos recuerda Olegario González, es fruto de la experiencia de la alianza y la redención jadeo-cristiana. Por ello este empeño no dejará de implicar una cierta tensión, que señala muy bien Juan Antonio Estrada: "Se habla de Dios con el lenguaje esencialista y naturalista griego, aunque se parte de la relación personal entre Dios y el hombre" (Estrada, 2003b: 201). Ello significó un embridamiento de la metafísica y del monoteísmo bíblico, que afectó profundamente a ambos. En definitiva, se compaginó la inmutabilidad e impasibilidad divinas, propias del Ser Absoluto, una concepción para la que sería una aberración inconcebible la idea de la encarnación y resurrección del cristianismo, con el Dios de la historia que no es indiferente a la conducta de los hombres, y que interviene en la aventura humana. A pesar de esta dificultad, hay que reconocer que estas dos culturas, la helénica y la judía, "constituyen el primer estrato de nuestra memoria filosófica". Es más, "el encuentro, la confluencia del manantial judío con la corriente helénica, marca el punto de intersección fundamental y básico de nuestra cultura" (Ricoeur, 1982: 183).

En esta tesis metafísica, la "nada" no es un principio en concurrencia con Dios, sino que ex nihilo "es - como puntualiza Küng- una descripción teológica para expresar que el mundo y el hombre, el espacio y el tiempo, se deben únicamente a Dios y a ninguna otra cosa' (Küng y otros, 1987: 252). Esta idea quiere resaltar la dependencia ontológica, la condición última que hace posible que la realidad sea. O como afirma Marie-Dominique Goutierre, "la eficacia de la Creación no es un devenir; es una relación de dependencia actual en el ser de las criaturas respecto del Creador" (Goutierre, 2002: 172).

La sugerencia, pues, de la religión, nos anima a construir una fundamentación argumentativa, que lleva a afirmar la existencia de Dios; esto es, a ofrecer razones para justificar la creencia en Dios, como explicación del origen y significado del mundo y del hombre. Esto último lo afirmamos porque, el mito, como observó Paul Ricoeur, ha dado que pensar a la filosofía. La hermenéutica del simbolismo religioso ha actuado como catalizador o inspiración del discurso filosófico, de tal modo que el lógos metafísico ha sido vínculo entre la filosofía y la religión. El término Bárá ha servido, en la narración mítica, para expresar la experiencia vital de la contingencia, que remite a un fundamento, y ha sido presupuesto original que ha nutrido el discurso del lógos. Éste es uno de los casos que demuestra que la razón filosófica se ha alimentado de presupuestos previos, que encontramos en el pensamiento simbólico de las tradiciones religiosas. La importancia de esta cuestión merece que insistamos un poco más en ella, antes de continuar nuestra reflexión sobre la interpretación creacionista del mundo.

Ricoeur nos ha recordado acertadamente que es una quimera pensar en una filosofía sin presupuestos. Gracias a una hermenéutica que pone de manifiesto la "racionalidad simbólica", los mitos no se pueden despachar, sin más, como modos de pensar primitivos superados por la ciencia moderna. Son formas de conocimiento que pretenden acceder a la realidad, y que comunican la comprensión que el hombre primitivo tenía de sí mismo, y de

los orígenes del mundo. El mito es una manera de ver, intuir, representar e imaginar la realidad, que busca la construcción de un universo con sentido. Procura integrar la naturaleza y la sociedad en un sistema imaginario y coherente. Como constructo afectivo-intelectual busca armonizar e integrar en un todo los componentes relativos y mudables de la experiencia humana, refiriéndolos a realidades y situaciones incondicionadas y extratemporales. Con ello pretende que el mundo y las experiencias del ser humano queden revestidos de sentido, y los valores consolidados. Paul Ricoeur y Mircea Eliade nos han enseñado el alcance ontológico y axiológico de los mitos, ya que con sus narraciones sobre los orígenes, han querido dar razón del ser de las cosas, y de las realidades personales y sociales. Han intentado informar sobre la realidad, y orientar legitimadoramente la vida de los hombres, aspirando con ello a un saber de totalidad. A modo de resumen, podríamos decir que el mito es una expresión narrativo-dramático-simbólica, articulada a partir de una experiencia radical relacionada con algún interrogante importante. Entre ellos, seguro, el origen del mundo, sobre el que ahora estamos reflexionando, pero también, como veremos más adelante, sobre el destino humano, y el problema del mal, máximamente encarnado en la necesidad del morir.

Hay que reconocer que el lenguaje simbólico del mito encierra una dificultad hermenéutica. Y es que los símbolos encierran una diversidad de intencionalidades y analogías, que los suele convertir en equívocos, escurridizos y polisémicos. Utiliza analogías, metáforas, etc. debido a la desproporción entre el significante que ellos son y el significado al que apuntan. No dejan de pretender ser un conocimiento indirecto de lo desconocido. Pero donde está su dificultad, está también su riqueza. El lenguaje simbólico de los mitos con su profundidad significativa, pueden iluminar y enriquecer a la razón crítica, cuando ésta pretende enfrentarse con las cuestiones últimas (cf. Eliade, 1968; 1983, cap. 1 y 2; 1989; Cencillo, 1970; Mardones, 2000).

El mito, muy presente en las religiones, ofrece pues ideas, que luego reflexionará críticamente el discurso conceptual de la filosofía. En ese sentido tiene toda la razón Marie-Dominique Goutierre cuando afirma: "Es un hecho que, desde el punto de vista histórico, el discurso mítico ha precedido al discurso filosófico. Pero, ¿no es la misma búsqueda, la misma inquietud del corazón del hombre la que dirige estas dos realizaciones?" (Goutierre, 2002: 22).

La filosofía parte de una palabra previa, el lenguaje simbólico que le sirve de inspiración. Hay un simbolismo previo que nos da que pensar. Simbolismo que contiene, como dice Ricoeur, "las ideas innatas de la filosofía antigua", aunque ello signifique introducir "una contingencia radical en el razonamiento". Hay que volver a recuperar las hierofanías y los signos sagrados olvidados. Nuestro lenguaje moderno, vaciado de contenido, hay que volver a llenarlo con las ricas significaciones, que anidan en la idea de lo sagrado. Por ello pensar la razón, como sostiene Eugenio Trías, lleva a pensar la religión. Ello abre la posibilidad de que la filosofía pueda volver a ser ilustrada por los mitos. Tras una apariencia de progreso epistemológico, ha sido una pobreza el haber desligado el lógos del mito. La hermenéutica filosófica lo que deberá hacer, como defendió Ricoeur, es tratar con rigor crítico, y organizar en un raciocinio coherente, lo que era germinalmente un raciocinio incoherente. De este modo nos aprovecharemos de la donación de sentido que hay en las narraciones simbólicas, gracias a su interpretación crítica. Como nos hizo ver este autor, el símbolo da y la crítica descifra. Y por esta razón, hay que creer para comprender, aunque sólo comprendiendo creeremos. Una comprensión del símbolo, que pondrá de relieve sus múltiples significaciones, y los distintos niveles de experiencias vitales que ellos encierran. Se tratará de saturar de inteligibilidad las significaciones simbólicas, que así se convierten en "detectores de la realidad", que nos pueden ayudar a contestar las preguntas radicales sobre la existencia humana y el ser del mundo (Ricoeur, 1982: 182, 491-492, 494, 496-498). (Sobre la importancia del imaginario simbólico-religioso de cara a recuperar las

posibilidades de la razón, volveremos a insistir en el capítulo 4.)

La hermenéutica ricoeuriana procuró desvelar críticamente la intencionalidad significativa del símbolo mediante un enfoque fenomenológico, y desde la economía de la psicología freudiana, para detectar también proyecciones e ilusiones. Esto es algo que intentamos en esta reflexión sobre "el devenir del Universo" (como también lo intentaremos al abordar el enigma del mal y de la muerte).

El interrogarnos racionalmente por la existencia de un Universo tan imponderable y precario como el nuestro, hace viable la hipótesis del "Dios Creador", recogida de la tradición bíblica. Ella es la que, en la medida de lo posible y nunca suficiente, hace más razonable, o al menos arroja alguna luz sobre el misterio del cosmos. La experiencia de la contingencia y de la infundamentación de la realidad choca con la pretensión de absolutez de nuestra lógica racional, que nos hace postular un fundamento último. Sostiene Marina que: "La existencia es autosubsistente. Esta proposición me parece analítica. Lo único que dice es que el orden entero del existir debe incluir en sí la existencia de sus condiciones de existir. En otros términos: o el universo es autosubsistente o debe su existencia a otro ser, que sería también existente" (Marina, 2001: 150-151). En este sentido a lo único que llega es a afirmar "una dimensión divina de la realidad", ya que ésta, considerada en bloque, "tiene algunos de los predicados que tradicionalmente se atribuyen a Dios", pero suspende el juicio más concreto sobre Dios. Y ello porque no sabe cómo explicar la existencia de la realidad. "No sé si una parte de esa realidad es origen, por creación o emanación, del resto de la realidad que sería el cosmos material" (Marina, 2005: 146). No obstante, matizamos que, en la medida en que no descubrimos claramente en el existir del mundo su razón de ser última, no parece que pueda ser Dios, ni manifestación del mismo. Frente a Marina, no creemos que Dios pueda existir "como Universo material". La realidad del mundo sólo es "divina" porque exige lo absoluto autosuficiente; y parece razonable, aunque evidentemente no demostrable,

pensarla como presencia oculta y enigmática de Dios.

Es cierto que la razón es para nosotros un "mínimo irrenunciable" de nuestro patrimonio cultural, aunque no acapare el monopolio del saber humano. La razón - como observa atinadamente Gómez Caffarena - nos permite situarnos en la realidad, y hacernos cargo de ella de modo crítico, por medio del concepto y la argumentación. "Nada puede, entonces, quedar por principio absolutamente fuera del ámbito de la razón. En la medida en que algo fuera propia y simplemente irracional, dejaría de poder ser humanamente aceptable" (Gómez Caffarena, "Dios en la filosofía de la religión", en W AA, 1996: 59). La razón es uno de los componentes de la acción humana, junto a otros, como por ejemplo, los sentimientos, de los que no deberíamos desvincularla. Por eso Pérez Laborda ha hablado de una "racionalidad cálida". Pero sobre todo es un fundamental instrumento humano de búsqueda, de cara a solucionar los interrogantes que se le plantean al hombre.

Desde estos presupuestos, la construcción de un discurso sobre Dios presenta su coherencia, tiene su lógica, y por ello su argumentabilidad. No obstante, hay que reconocer que Dios no es una hipótesis falsable, en el sentido de que no está sujeta a una refutación empírica. El principio de falsabilidad de Popper nos recuerda que el paso de unos enunciados particulares a otros generales mediante el método inductivo es insuficiente, tiene que quedar abierto a las sucesivas comprobaciones de los enunciados científicos. Siempre se debe intentar "falsarios". La ciencia se construye a base de "conjeturas críticas" (c£ Popper, 1962: 28). Por tanto, como sostiene González Faus, más que afirmar la demostrabilidad de Dios, de lo que se trata es de que nuestra razón "se halla remitida a Él'. Se puede pensar en la hipótesis de Dios como razonable, como una posible conclusión de la razón que pregunta por el porqué último. Y al decir "razonable" entendemos "que entre lo racional y lo irracional está lo razonable que ni excluye a la razón ni se agota en ella" (González Faus y Sotelo, 2003: 89). Y es que en la

afirmación de Dios a la luz de la razón, entra también la voluntad, la imaginación, la afectividad y los deseos. Por ello se trata de "fe racional". La razón pregunta por Dios, y al afirmar a Dios estamos optando por el sentido (último). Optar por el sentido y optar por Dios van al unísono. Implica confiar en que "estamos bien hechos", y por ello nuestras estructuras mentales dicen, de alguna manera, relación a la realidad. Ello implica "creer" que el "principio de razón suficiente" tiene alcance y validez cognoscitiva. Por ello también se comprende que sobre esa "fe racional", en que juegan factores afectivos y la voluntad, sobrevolará siempre la tentación de la duda. "¿Y si el hombre y su pregunta - como formula Ignacio Sotelo - fueran uno de tantos millones de intentos fallidos en una evolución ciega, destinada por ello a desaparecer sin dejar huella?" (González Faus y Sotelo, 2003: 88). En esta delicada cuestión nos puede asaltar la duda de que nos adherimos a cierta hipótesis porque nos resulta más agradable y reconfortante, y así acabamos arrodillándonos ante ella de un modo acrítico. Volvemos la mirada hacia otro lado ante la posibilidad de un mundo indiferente y hostil para la causa humana. Pero si somos honestos con nosotros mismos, hemos de reconocer que cuando se trata de alternativas que no pueden decidirse sobre bases puramente racionales, los sentimientos, los deseos y la afectividad deben jugar su baza en la decisión, y ser también fuente de conocimiento. En sintonía con la tradición agustiniana y el pensamiento de William James, nos recuerda Charles Taylor que "en ciertos dominios, el amor y la apertura nos permiten entender lo que nunca podríamos captar de otro modo, y que no se deduce como la consecuencia normal del pensamiento" (Taylor, 2003: 57). Esto nos hace caer en la cuenta de que el defender que la idea de Dios se puede pensar y afirmar como hipótesis razonable es una cuestión que desborda a la pura razón, para implicar a toda la persona. Se trata de una afirmación que se apoya en la argumentación racional, pero también, volvemos a repetirlo, en el deseo y la afectividad. Es una elección forzosa y vital. En ella nos va la cuestión del sentido, que es metafísica, pero también moral, estética, y, en último término, religiosa. Pero por ello mismo, este discurso no goza de la seguridad de la evidencia lógico-apodíctica. Lo

correcto y ponderado es afirmar que pensar en Dios es razonable, aunque no demostrable. Como afirma Carlos Gómez, entrando ya en el terreno de la opción religiosa, pero que también es aplicable a esta previa "fe racional': "Lo que el creyente puede y debe tratar es de señalar que su opción, indemostrable en última instancia, no tiene por qué ir necesariamente en contra de la propia razón, sino que puede manifestarse como una posibilidad razonable que, obviamente, contempla junto a sí otras posibles, por más que a él le parezca la más adecuada y por más que aduzca para ello razones que, si no son concluyentes, tampoco se deben estimar como pura bagatela' (Gómez Sánchez, 1995: 24-25).

Y aunque la opción de la hipótesis de Dios es la que nos parece más aceptable, hay que reconocer que, cuando nos movemos en los límites del razonamiento humano, es insuperable cierta paradoja. Si Dios es el "Ser Absoluto", debe agotar la realidad. O como puntualiza Caffarena: "Si Dios es Infinito, `Dios' + 'mundo' no puede ser `más' que Dios sólo" (Gómez Caffarena, "Dios en la filosofía de la religión", en W AA, 1996: 78). ¿Es entonces razonable pensar en la idea de "creación"? Evidentemente cómo compatibilizar la existencia de Dios y la de las criaturas en el orden del ser es un "misterio ontológico" para nuestra capacidad de racionalización. A pesar de ello, se intenta expresar o "decir", "forzando" o "llevando al límite" el lenguaje de las categorías. Y así se afirma que el ente o la "criatura" participa del ser sin detrimento del "Ser". ¿Pero ese concepto de "ser analógico" no "es más" que el Absoluto, pues lo abarca junto con las criaturas? No se puede entender así, porque el "Ser Absoluto" no es connumerable con los entes. El concepto analógico de ser, no es el fruto de una adición. El Ser Absoluto y los entes no son conceptos "añadibles". "Precisamente porque la trascendencia es absoluta, genera una alteridad no adicionable" (Gómez Caffarena, "Dios en la filosofía de la religión", en VV AA, 1996: 78). Evidentemente con ello se intenta mantener el difícil equilibrio de la analogía, que afirma la semejanza en la desemejanza, "-suponiendo siempre que haya base argumentativa para afirmar lo Absoluto desde el mundo -

deberá decirse que 'es' (por cuanto origen último de todo lo que es) y que no 'es' (porque no es como nada de lo que es); sin que afirmación y negación en este caso se destruyan, porque más bien apuntan a un punto ideal, inasequible salvo mediante esta dialéctica" (Gómez Caffarena, "Dios en la filosofía de la religión", en VV AA, 1986: 74). Resulta ya un tópico recordar la afirmación aristotélica de que el ser se dice de muchas maneras. Las cosas en cuanto que son, no lo son del mismo modo. De ahí que la analogía del ser implica afirmación y negación a la vez. Y en esta imprecisión o labilidad radica su predicabilidad universal. En cuanto omniabarcante, el "ser" es la máxima interpretación humana de la realidad.

Otra forma de defender cierta coherencia racional es caer en la cuenta de que, cuando hablamos del ser analógico, esto es, como predicable de los entes y del Ser Absoluto, estamos utilizando un predicamento lógico-trascendental. La pregunta es una nota constitutiva de nuestro modo de ser, es un "existenciario humano". Y la pregunta trascendental es la que se cuestiona por las condiciones de posibilidad del mismo preguntar y su estructura. Ese análisis trascendental nos revela que, en toda pregunta por un objeto particular (ente), late o está implícita la pregunta por el ser de las cosas. Pregunta ilimitada, abierta a todos los seres reales y posibles, que nos constituye en apertura o trascendencia hacia el ser en general. Esa apertura es desde lo que soy (ser finito) hacia lo que no soy (el ser sin límite, infinito) que aspiramos a determinar. Pero eso que somos, y desde lo que preguntamos, es también un "pre-saber" o anticipación de lo que deseamos cono cer con mayor precisión. Es como una presencia vivida en la conciencia, previa a la reflexión. Y es que no podemos responder si no sabemos "de qué va la pregunta". Desde la ignorancia absoluta no se puede inquirir. Para que la pregunta tenga una dirección requiere de ese saber previo, que mueve a preguntar. Sólo desde esa anticipación o saber trascendental del ser en general, que poseemos y consabemos en toda pregunta particular, podemos llegar a conocer lo que conocemos. Claro que ese saber versa sobre el ser sin límites, como absoluta ilimitación negativa,

que tiene mucho de vacío e ignorancia. No es un conocimiento conceptual o categorial. Es un pre-saber atemático, como conciencia de la ilimitación del ser que no somos, ni son los entes que conocemos. Ese ser en general, que se anticipa en el pre-saber, es el horizonte de todo conocer intencional. Y en él está coafirmado tanto el ser de los seres concretos como el del Ser Absoluto como Fundamento último. Este saber trascendental de Dios, se piensa como lo que puede cerrar la apertura ilimitada. Pero aún no sabemos con mayor precisión en qué consiste; no es una categorización conceptual del mismo. Eso será tarea del discurso filosófico, o de la llamada "teología natural', que intentará hablar de él como "Creador", "Acto Puro", "Persona Absoluta", etc. Ahora bien, ese saber previo o trascendental del ser en general, es lo que hace posible todo juicio, que relaciona un sujeto con un objeto, y por tanto el saber categorial o conceptual. "A es B". Gracias al juicio, el saber conceptual concretiza o determina el pre-saber trascendental. Y, a su vez, ese "ir más allá" del conocimiento objetivo-categorial, que posibilita el pre-saber trascendental, pone de manifiesto la finitud del grado de ser del objeto concreto conocido. Sin esa apertura trascendental al infinito, no podríamos tener conciencia de la finitud de las cosas sensibles y particulares. Ahora bien, todo esto lo puntualizamos para sostener que no podemos confundir el "ser en general" como preconcepto lógico-trascendental, donde cabe la analogía (el ser como trascendental se multiplica en muchos entes particulares), con el Ser Absoluto como ilimitación absoluta, pero ahora positiva. De él intentará la filosofía, como ya hemos dicho, una cierta categorización, que siempre será insuficiente, pues en verdad no se puede delimitar lo ilimitable. "Concepción apo fática", pues el Absoluto es inabarcable por un concebir humano siempre concreto y relativo (cf. Coreth, 1964: 74-115; Pienda, 1999: caps. 2 y 3).

Por ello, todo lo más que podemos decir es que los entes conocidos, entendidos como realidades objetivas que tienen una cierta consistencia, un modo de ser que relativamente permanece a través del tiempo, no agotan el ser. Siempre podemos pensar y conocer más entes. Sin embargo ellos

presuponen el ser. El ente es como una "ventana" por la que podamos "asomarnos" al ser, pero sin poder nunca objetivarlo. De ahí la diferencia ontológica establecida por Heidegger entre el ser y el ente. El ser será entonces un acontecer que se retrae cuando se manifiestan los entes. Por ello para Heidegger el ser, era "ausencia". Es más, para algunos hay, entre el ente y el ser una diferencia insalvable. Es una diferencia que "no presupone nada común salvo el papel en el que se inscriben las palabras que los designan o el aire en el que vibran los sonidos que sirven para pronunciarlos. La diferencia entre ser y ente es la diferencia' (Levinas, "Trascendencia y mal", en Nemo, 1995: 153). No obstante pensamos, más allá de ese antagonismo absoluto, que si el ser se oculta, también se presencializa y sugiere en los entes. Por ello, hay que entenderlo como el horizonte de significado, el trasfondo sobre el que el ente se recorta y entiende, lo que hace que algo comparezca como siendo. Pensamos que ese ser heideggeriano trascendente al ente pero dándose en él, nos permite, vía categorización, pensar en un Dios creador trascendente al mundo, al que hace posible. Un Dios que es, pero no como los entes, contingentes y relativos. Hay como un "hueco" o distancia entre lo relativo y lo absoluto, que nada relativo puede salvar. No obstante, esa realidad inobjetivable es la fuente y condición de posibilidad del mundo finito y relativo. Este último se entiende entonces como "presencia", oculta y manifiesta a la vez, de esa realidad primera como fuente creativa. Dios al ser "trascendente en el mundo", "es la razón última de ese `mantenimiento en el ser' de las cosas creadas" (Laín Entralgo, 1977: 11). Sabemos que, en último término, el ser es inobjetivable, que como sostenía Heidegger, está más allá de la relación sujeto-objeto. Y sin embargo tenemos necesidad de pensarlo en nuestro discurso lógico-metafísico-teológico, donde aca hamos concibiéndolo como Ser Supremo, Creador y Persona Absoluta. Pero ello siendo conscientes de lo forzado, inadecuado e insuficiente de nuestro lenguaje y pensamiento "entificador" y antropomórfico. Es el coste último de la analogía. (Es cierto que el propio Heidegger acabó apuntando hacia una posible elaboración de la cuestión del ser al margen de la filosofía de la subjetividad. Una metafísica de la subjetividad cuyo máximo exponente fue

el nihilismo nietzscheano y su voluntad de poder, y cuya realización moderna fue la técnica. Frente a ello, sugirió la posibilidad de buscar una forma de expresar "ese ámbito de manifestabilidad" o de "iluminación" en sí mismo, y no como manifestabilidad de los entes. Pero este pensar el ser desde sí mismo, sin referencia al ente, creemos que es un camino para privilegiados: místicos e iluminados. Incluso los términos utilizados por Heidegger recuerdan más el lenguaje religioso que el propiamente filosófico (escucha, acogimiento, dejar ser, esperar...) (Heidegger, 1970: 31-32).

Otra forma de mantener esta tensión paradójica o límite sobre el Ser Absoluto lo constituye el discurso de Jankélévitch. Este filósofo denomina al Creador el "sobre ser", o lo "hiperóntico": "[...] el que da o confiere no es él mismo lo que da, ni lo posee previamente para luego darlo (como un propietario que dona sus propiedades); no se puede incluso decir que lo posee en primer lugar para luego darlo, lo da antes de poseerlo, y lo hace ser en el acto mismo por el que lo dona: ¡literalmente da lo que no tiene! El hacedor del ser no tiene él mismo ser, puesto que crea el ser, y lo crea dándolo [...]. Así Dios no es, en el sentido óntico del verbo ser" (Jankélévitch, 1977: 67-68). Este esfuerzo del discurso filosófico sobre Dios nos hace caer en la cuenta de que, si bien en este tema no tenemos por qué desechar el uso del lógos humano, y pensar que el misterio de Dios cae del lado de la pura irracionalidad, sí tenemos que ser conscientes de que, como muy bien puntualiza Martín Velasco, no se puede pretender una determinación conceptual de lo que sea Dios en sí mismo, como si pudiéramos, sin más, captar su esencia. La contingencia y finitud del mundo hacen razonable la pregunta por Dios y, con esfuerzo, pensar en Él como creador, y poco más.

Esta tensión paradójica, a la que lleva el problema ontológico del "Ser Creador", también ha sido "iluminada" por la filo sofía de Eugenio Trías. Una filosofía que gira en torno al concepto de "límite"o frontera" entendido como categoría ontológica. De tal modo que él entiende el ser como "ser del límite". Con esta expresión remite, por un lado, a la realidad cismundana, a la

que también llama `cerco del aparecer", y que no es sino "el ámbito de nuestra existencia en el que el ser aparece". Por otro lado, lo que subyace o está más allá del "ser del límite" constituye el `cerco hermético", que no es sino "la orla de Misterio que nos circunda", y a la que "el hombre, habitante de frontera, se halla estructuralmente ligado". A ese enlace se refiere la experiencia religiosa. Por tanto, el límite "constituye un gozne entre dos ámbitos; y es límite tanto en relación al círculo de aconteceres familiares que denominamos mundo como en relación a aquello (= x), que constituye el más allá de sí, o lo que subsiste tras el horizonte que instituye". Y es que el Misterio desborda la identidad parmenídea entre ser y pensar, y se convierte, en último término, en "lo impensable [...], lo alogon, la sombra del lógos [...]. O como sencillamente lo que en términos absolutos no es (ouk on). Como aquello que carece de todo fundamento". Absoluto, pues, que no es idéntico a razón, y por ello trascendencia inabarcable, raíz abismal que trasciende toda esencia, y que toda esencia presupone. Misterio que se expresa mejor mediante figuras mítico-simbólicas.

El hombre, presenta una condición "fronteriza", en la medida en que tiene conciencia de la frontera que supone ese "ser del límite". En este sentido, como testigo es "sujeto relativo al ser del límite", dándose una correlación entre la presencia de lo sagrado o el Misterio y dicho testigo. Correlación-cita que se constituye en un encuentro-comunicación que da cuenta de lo que entraña el "ser del límite" en el encaje simbólico" Lo sagrado o el Misterio "sale de su ocultación y accede al límite del mundo", y el testigo "asciende a ese límite o confín del mundo". El ser del límite incluye, pues, a la mediación simbolizante y a lo simbolizado (Dios del límite), aunque entre ambos existirá una cesura, pues el primero siempre tiene un carácter limitado con relación al segundo. Esa cesura se concreta precisamente en la condición de quicio, gozne o bisagra del "ser del límite" entre el "cerco del aparecer" y el "cerco hermenéutico", a los que vincula y separa a la vez. El "ser del límite" es, pues, cesura dia-bálica. Por ello Trías sostiene que decir el "ser del límite" es también decir el `Dios del límite', pues la primera expresión hace

referencia tanto al aspecto manifiesto como al oculto del ser (Trías, 1997: 20-21, 59, 156; c£ 159, 167; 1981: 499 y ss.). El ser se halla tanto en lo que aparece en el mundo de la vida humana, como en lo que no aparece y sin embargo intenta manifestarse. Y esto significa que el Absoluto o Misterio se manifiesta y se oculta a la vez en la nada, en la finitud y la relatividad de todo fenómeno, de todo ente. En este sentido tiene razón el profesor Mardones al resaltar, comentando a Trías, la vocación nihilista del ser, ya que es básicamente, más allá de sus manifestaciones, ocultación, sustracción; repliegue sobre sí de lo sagrado o santo del ser. Naturalmente aquí se plantea un tipo de racionalidad que puede acceder al tema del Absoluto y de la religión porque revaloriza lo simbólico. En verdad, el símbolo es "la forma de lógos que corresponde a ese "ser del límite": Gracias al símbolo, lo sagrado (cerco hermético) se manifiesta, aunque no del todo, y es percibido en el cerco del aparecer (Trías, 1997: 160; cf. 1994: 28 y ss.).

Con esta manera de entender el "misterio ontológico" casa muy bien la idea de "creación" como concentración o retraimiento. La mística judía desarrolló la teoría del "Zimzum" (contracción), que el lenguaje cabalístico tradujo por retirada o retraimiento. Lo Infinito se contrae, se autolimita, se repliega y se oculta para dejar un espacio al ser separado. La creación consiste, por tanto, en un retraimiento de Dios con la finalidad de crear un lugar ontológico en el que pueda surgir la criatura (cf. Mardones, 1999: 71-72, 93-94).

Tras todas estas consideraciones, se comprende que la tesis del "Universo como creación de Dios", no se puede demostrar ni invalidar científicamente, sino que es una respuesta razonable a exigencias y demandas de carácter filosófico, ético y teológico. La ontología de la creación es un pensar razonable, que se mueve, no en el orden de un "saber de evidencia" que se impone, sino en el orden de un "saber de creencia". Como dice Laín, este saber es "el que con buenas razones, pero no con pruebas racionales e incuestionablemente convincentes, nos persuade con fuerza acerca de la

realidad de algo no patente" (Laín Entralgo, 1977: 199).

1.2. La muerte: una categoría analógica

Pero aparte de estas disquisiciones metafísicas y ontológicas, lo que sí parece claro para todo el mundo, es que el Universo se nos aparece como un devenir evolutivo en el que emergen, como hemos dicho, diversos niveles de realidad. Y lo que nos interesa destacar aquí, teniendo en cuenta el objetivo principal de nuestra investigación, es que en todos ellos aparece la "cesación". Por ello sostenemos que la "muerte" se nos aparece como un acontecimiento universal e inevitable, siempre que con ese término designemos alguna forma de terminación o cesación. Y así hablamos de la muerte del ser humano, pero también de la muerte de los animales, de las plantas, de los unicelulares, e incluso forzando la analogía, también hablamos de la "muerte" de una civilización, de una ideología, o de una "moda". La muerte se nos aparece, pues, como plural, y como un concepto no unívoco, sino análogo.

Cuando afirmamos que una entidad inorgánica ya no existe, pongamos por caso una roca o un trozo de mineral, queremos decir "que de hecho ya no `está ahí' como posible objeto de experiencia. Tal entidad tenía una estructura; ya no la posee" (Ferrater Mora, 1972: 27). Dicha entidad ha experimentado un proceso de desgaste y de desintegración, que ha culminado en su desaparición. Su terminación no es sino la cesación de su estructura. Podemos, pues, hablar de la "muerte" de la realidad inorgánica, sólo si entendemos por ello un proceso de desestructuración, que tiene como fundamento la energía entendida como principio dinámico y "sujeto" del cambio. Por otro lado, el segundo principio de la termodinámica, la entropía, nos habla de la hipótesis de la muerte térmica, como equilibrio de energía.

Ahora bien, aunque ligado por su base inorgánica a los procesos de desestructuración, el organismo tiene una modalidad de cesación que le es

propia. En términos generales, la muerte del organismo significa un cese en sus capacidades de autoconservación y autorreproducción. En ello intervienen procesos físicoquímicos y bioquímicos. Incluso hoy se habla, más allá de las agresiones exógenas, que también juegan su papel, de la "muerte genética". Ésta "provendría de una `desprogramación programada', que tendría su origen en los mecanismos complejos que tie nen su sede en el ácido desoxirribonucleico (ADN) [...], la acumulación lenta pero inexorable de errores de traducción [...]. Esta suma de desarreglos terminaría por causar la degradación de la síntesis de las proteínas, del sistema inmunológico, de las diferencias cualitativas y cuantitativas del metabolismo" (Thomas, 1983: 43). En este sentido la muerte del organismo se puede interpretar como una "catástrofe por errores" (Nuland, 1999: 84). También pueden influir los productos tóxicos del metabolismo celular. El mecanismo celular encargado de descomponer los productos tóxicos acaba por no funcionar correctamente, y los subproductos dañinos se acumulan, pudiendo incidir negativamente en la función celular y en el ADN. Además, hoy se constata el envejecimiento celular como la insuficiencia en la síntesis de las proteínas. De tal modo que se puede entender como una disfunción metabólica que puede estar relacionada con el código genético. La degradación que esto supone, acaba afectando a los tejidos, a los órganos y a las funciones. Como comenta Jacques Rufflé, la muerte se revela, desde esta óptica, como el fin brutal de una larga inversión de información y energía. Desde el punto de vista fisiológico, la muerte significa la definitiva detención de las funciones vitales, seguida de la desorganización de las estructuras que componen tejidos y células. La muerte orgánica, pues, se entiende como un proceso de desorganización y desintegración irreversible.

Es cierto que el "grado de mortalidad" varía de unos organismos a otros, pudiendo ser considerados algunos como "potencialmente inmortales". Ferrater cita como ejemplo monocelulares, tejidos orgánicos configurados con células relativamente indiferenciadas, y organismos reproducibles agámicamente (cf. Ferrater Mora, 1972: 130). Las bacterias o "protocariotas",

por ejemplo, se reproducen mediante simple división celular, escisiparidad (duplicación del ADN), siendo pues individuos aparentemente reproducibles indefinidamente, y por ello, de alguna manera, "inmortales". "Hasta tal punto, que podría decirse que las bacterias que se cultivan en los laboratorios no son sino un solo y mismo individuo que subsiste desde el paleozoico" (Thomas, 1991: 52). Claro que esta inmortalidad es más bien teórica que práctica, pues en la realidad hay que contar con factores limi tativos de la reproducción bacteriana, como "alimento, espacio, destrucción por otros seres vivos, acumulación de desechos, etc.". Es más, hay que matizar las posibilidades de reproducción celular en cultivos: "Toda célula cultivada puede reproducirse cierto número de veces, que varía según su naturaleza, hasta un límite que nunca se pasa, cualesquiera que sean las condiciones nutritivas" (Ruffié, 1988: 252, 254). Junto a ello hay que contar con otros enemigos como las radiaciones, temperaturas inadecuadas, choques y presiones, etc.

Además, esta "inmortalidad potencial", como interpretación de estos experimentos, no deja de suscitar sus dudas, especialmente con relación al tema de la individualidad. Un paramecio, por ejemplo, se puede dividir sucesivamente, ¿pero cabe hablar con propiedad, en este caso, de la inmortalidad del individuo? En verdad, ¿no podemos decir que la célula original muere cuando se escinde? La individualidad en esta ocasión se torna un tanto imprecisa. Y lo mismo ocurre con las lombrices de tierra que se subdividen en dos o más "individuos", y con organismos sin un sistema nervioso plenamente centralizado, como los erizos de mar o las esponjas. Con Ferrater podemos decir que: "Lo que se llama `Muerte' será la desindividualización de una mínima individualidad" (Ferrater Mora, 1972: 141; c£ Thomas, 1983: 84 y ss.; Chauchard, 1972: 57; Basave, 1965: 116). Y lógicamente, el sentido del término "muerte" aumentará a medida que se aplique a entidades que presenten un mayor grado de individuación y diferenciación estructural.

No obstante, como comenta Ruffié, la evolución biológica ha preferido la

reproducción sexual, con sus posibilidades de cambio e innovación, gracias a las combinaciones y mutaciones genéticas, frente a la bacteriano-agámica y su "conservatismo", que siempre reproduce lo mismo. Cada hijo es "mestizo de sus padres". "El polimorfismo genético que entrañan las modificaciones sexuales permitirá aportar a menudo una respuesta eficaz a las exigencias de la selección" (Ruffié, 1988: 51). En este sentido sexualidad y muerte están vertebradas en el ciclo vital, al servicio de la ventaja selectiva.

Ahora bien, en la medida en que lo que sobrevive en la reproducción sexual es la herencia genética, el organismo se convierte en mero instrumento o vehículo al servicio de la especie. Esta manera de enfocar la cuestión ha sido muy explotada por la moderna sociobiología, y especialmente, por la "genética de poblaciones" (c£ Wilson, 1984, cap. 5, 338 y ss.; Dawkins, 1979, 221 y ss.). La difusión del patrimonio genético es el fin último del ser vivo. La muerte, en fin, se nos revela como funcionalmente necesaria para la vida, pues sin ella no hubiera sido posible la evolución de las especies. Como sostiene Bataille: "La muerte de uno es correlativa al nacimiento de otro, que anuncia y cuya condición es. La vida es siempre producto de la descomposición de la vida" (Bataille, 1978: 62). A la misma idea apunta Ignace Lepp cuando escribe: "La única cosa que, en el orden empírico, escapa a la muerte es la vida" (Lepp, 1966: 26; c£ 206-207).

La ciencia, por tanto, nos dice claramente que "no puede existir la vida en términos distintos de los que impone la muerte" (Bowker, 1966: 311). Es más, las plantas y la vida animal, exigen como condición la muerte de las estrellas, pues es necesaria la compresión de las mismas para que se formen los elementos pesados como el carbono, el nitrógeno o el oxígeno, y su explosión para que se aventen dichos elementos de cara a nuevas arquitecturas energéticas. Y reproducción sexual y muerte son dos caras de la misma moneda: la evolución innovadora. O dicho de otra manera, la muerte es la otra cara de la vida, sin la cual esta última no es posible. Desde esta óptica evolutivo-biológica descubrimos el lado constructivo y el valor de la

muerte, pues no es final sin ser a la vez principio y oportunidad. Aunque ello no impida que, muchas veces, nos asalte la duda alimentada por nuestra sensibilidad estética y moral. Al respecto son oportunas las palabras de Bobbio: "No estoy en condiciones de dar una respuesta a la pregunta angustiosa de por qué vivimos sin haberlo pedido, en un universo en el que el pez grande tiene necesidad para vivir de comerse al pez pequeño (es el clásico ejemplo de Spinoza), y el pez pequeño no parece tener otra razón de existir que aquella de dejarse comer. No parece que el mundo humano haya seguido un curso muy distinto, salvo que alguna vez los peces pequeños, uniéndose, hayan sido capaces de destruir al pez grande, ¡pero a costa de qué sacrificios, de qué sufrimientos, de cuánta sangre derramada!" (1997: 204).

1.3. El escándalo de la muerte humana

Todo lo dicho hasta ahora respecto de la muerte física y orgánica es aplicable a la muerte del ser humano, en la medida en que éste presenta una dimensión somática. En los hombres y mujeres se cumple la catástrofe fisiológica y psiconerviosa que implica la muerte del organismo. Tradicionalmente se consideraban dos signos clínicos para determinar el deceso: el detenimiento de la respiración y el paro cardíaco. Debido a las modernas técnicas de reanimación, estos signos son ya insuficientes. Por ello se ha añadido lo que se ha llamado la muerte del cerebro: el electroencefalograma plano o trazo isoeléctrico (EEG), sin que se detecte reactividad alguna durante un período de tiempo entre las 24 y las 48 horas. En la sociedad actual, teniendo en cuenta las nuevas posibilidades que plantean los recursos técnicos y la cirugía, el establecimiento de un diagnóstico de muerte clínica, y una legislación al respecto, resultan muy importantes, pues ello se necesita no sólo "para enterrar", sino también "para desconectar" (supervivencia asistida), y para trasplantar órganos. "Con relativa celeridad, el Parlamento español decidió adoptar legalmente el daño cerebral irreversible, como criterio de muerte en la Ley 30/1979 de 27 de octubre sobre extracción y trasplante de órganos [...]. Ese criterio permitía declarar muertos a los que, aunque

respirasen de forma asistida o les latiera el corazón, presentasen lesiones cerebrales `graves e incompatibles con la vida', autorizando entonces legalmente a los médicos a iniciar recuperaciones de funciones `vitales' necesarias que tuvieran el fin de asegurar el trasplante de los órganos de los así declarados fallecidos (o incluso a los declarados fallecidos por parada cardiorrespiratoria, desde el RD 2070/1999)" (Méndez Baiges, 2003: 37-38). Por tanto, se establece como criterio de la defunción la destrucción cerebral, y por contraposición, el cerebro metabólicamente útil caracteriza el estado de vida (cf. Acarín Tusell, "La muerte, perspectiva médica', en Hallado [comp.], 2005: 75 y ss.). Incluso hoy se ha avanzado en el establecimiento de datos objetivos o hallazgos cardinales para la confirmación de la muerte cerebral. Son tres: coma arreactivo ("ausencia de respuesta motora cerebral al dolor en todas las extremidades"), ausencia de reflejos troncoencefálicos (pupila, movimientos oculares, análisis de las sensaciones y respuesta motora de la cara, y reflejos faríngeo y traqueal), y apnea (oxigenación traqueal) (cf. Trueba, s. f.). Son criterios que han tenido como referente principal la definición de "muerte encefálica" que confeccionó una comisión de la Harvard Medical School (1968). Dicha definición de "coma irreversible" venía delimitada, estando seguros de que no existiese intoxicación por drogas ni hipotermia, por cuatro rasgos:

-Ausencia de respuestas corticales (los estímulos dolorosos no provocan respuesta alguna).

-Ausencia de movimiento, ya sea inducido o espontáneo.

-Ausencia de respiración espontánea, por lo que es necesario un respirador artificial.

-Ausencia de reflejos del tronco cerebral (por ejemplo, contracción pupilar a la luz)" (Bonete Perales, "Muerte encefálica: implicaciones éticas", en Gómez-Heras y Velayos Castelo [eds.], 2005: 223).

La muerte humana desde el punto de vista orgánico se concibe no como un evento puntual, sino más bien como un proceso que va desde la disfunción de los centros vitales, hasta la autodestrucción de los tejidos o autólisis. Las células, tras agotar sus reservas, son destruidas por sus propias enzimas y el ataque bacteriano. Por tanto, más que un signo absolutamente determinante de la muerte, lo que hay es un "conjunto de presunciones", con relación a un proceso que se sabe "al final' irreversible. Sobre este hecho se toman decisiones legales en función de los retos éticos que nos plantea la actual medicina (cf. Engelhardt, 1995: 263 y ss.; Jonas, 1997: 155). Resumiendo, podemos decir que algunas de estas presunciones, que actúan como criterios, son las siguientes: en el nivel clínico, falta total de reflejos, enfriamiento progresivo del cuerpo, que transcurridas entre 15 y 30 horas se suele encontrar en equilibrio térmico con el medio ambiente, falta de respiración, que tiene consecuencias fatales para el cerebro, ya que éste sin irrigación sanguínea adecuada entre cinco y ocho minutos, sufre falta de oxígeno (anoxia) con efectos irreversibles para las células nerviosas, dilatación anormal de la pupila con inmovilidad del iris (midriasis) y falta de respuesta a los estímulos cardíacos; en el nivel eléctrico y radiológico, el mencionado EEG plano, el detenimiento circular en la estereografía carotidiana, y la tomografía de emisión de positrones, mediante la cual se puede detectar si las células consumen oxígeno; y en el plano biológico, acidosis y albuminaria, especialmente la presencia de los ácidos aminados y del ácido láctico, el último de los cuales sustituye al medio alcalino, desencadenando la rigidez cadavérica. Por último, la putrefacción o descomposición de las materias orgánicas por la acción de los gérmenes y hongos con la emanación de gases.

Desde el punto de vista biológico, en la condición humana no debemos de esperar ya grandes alteraciones. Con relación a nuestro patrimonio genético, "lo único que puede esperarse tal vez sea un mayor polimorfismo intrapoblacional, consecuencia de la facilidad de los transportes y de la llegada masiva, a los países, de familias enteras venidas del Tercer Mundo" (Ruffié, 1988: 245). Tampoco podemos excluir a priori la posibilidad de un

aumento del encéfalo, que sería funcional de cara al reforzamiento o potenciación de nuestras capacidades tecnológicas y racionales. Pero esta posible eventualidad no es tan significativa como las posibilidades innovadoras que encierra ya la capacidad cultural del ser humano, cuyas respuestas ante los nuevos retos dispensan ya a la selección natural de operar la más mínima elección. (Es más, la actual "ciencia ficción", teniendo en cuenta las posibilidades de las nuevas biotecnologías ya sueña con híbridos que abren las puertas a una posible transhumanización: el androide. Es una cuestión sobre la que luego volveremos.) Teniendo pues en cuenta que el desarrollo del fenómeno humano es sobre todo cultural, no debe extrañarnos que la muerte humana presente aspectos y cualidades que trascienden el paradigma biológico.

Si comparamos al ser humano con el animal, una nota que lo diferencia, más allá de que sea homo socius, faber o loquens, características que se prefiguran en el mundo animal, es que entierra, y, en términos generales, ritualiza a sus muertos. Como afirma Louis-Vincent Thomas, la humana es la única especie "para la cual la muerte biológica, hecho natural, se ve concretamente desbordada por la muerte como hecho de cultura" (Thomas, 1983: 12; cf. Morin, 1974: 9, 23). La antropología cultural y la etnología nos han descubierto, frente a la universalidad de la muerte biológica, la gran diversidad existente en el modo humano de afrontarla. Las respuestas son increíblemente diversas. "Los cadáveres son incinerados o enterrados, con o sin sacrificio animal o humano; son preservados por la técnica del sahumerio, el embalsamamiento o la aplicación de otros aderezos; son deglutidos - en crudo, cocinados o descompuestos-; son ritualmente abandonados [.. .]; son desmembrados y tratados de estas formas y de muchas otras. Los funerales son ocasión de evitar a otras personas o de celebrar una fiesta social, de luchar o de celebrar orgías sexuales, de darse al llanto o la risa, de todo ello en mil combinaciones distintas" (Huntington y Metcalf, Celebrations of Death: The anthropology of Mortuary Ritual, Cambridge Press, 1979:1; cit. Bowker, 1966: 30-31 ; cf. Barley, 1995; Douglass, 1973). Se da, pues, en ese

terreno una diversidad de prácticas y creencias, que componen un llamativo compendio de extremos opuestos. Pero más allá de ello, lo que está claro es que la sepultura y el resto de los comportamientos ritualizados, no son sino humanización de la muerte, e implican el amanecer de la conciencia, del símbolo y del pensamiento, enfrentándose a ella. Un indicio que marca el emerger de la vida humana es, sin duda, la preocupación por la muerte, que mueve al comportamiento simbólico y ritual de los enterramientos.

¿Tiene el animal conciencia de la muerte? Para contestar a esta pregunta con cierto rigor hay que aclarar previamente algunas cuestiones importantes.

Es cierto que, en términos generales, los procesos vitales de autodesarrollo, de autoconservación y de reproducción dependen, en alguna medida, del medio ambiente. Sin la mediación del mismo, el organismo no desarrollará sus posibilidades. En este sentido, la vida no sería posible sin "flujos de información" y de "comunicación". Claro que la "comunicación orgánica" no es sino interacciones o transacciones entre unidades vitales, programadas por herencia genética, y con un cierto margen de sobredeterminación por la experiencia. Implica, pues, un comportamiento abierto en el que se da una relación entre una "señal" (comportamiento transmisor de información) y una "respuesta" (o modo de actuar funcional o adaptativo en relación con una necesidad) (cf. Thorpe, 1980: 43; Wilson, 1984: 11, 183-184, 191). Además, los sistemas de comunicación animal, especialmente en los invertebrados y vertebrados inferiores, son "estereotipados" y bastantes "económicos" con relación a las señales y respuestas. Donde presentan una mayor variabilidad es en su base material, que puede ser química (feromonas), por ondas superficiales (ondas acuosas, tela de araña, etc.), táctil, eléctrica, visual, auditiva, etc.

Más concretamente, con relación al "lenguaje" entendido como un sistema de señales vocales, en el caso de los animales, con relación a su "semanticidad" y su sintaxis, básicamente se cumple el determinismo

genético, ya que "consisten en señales genéticamente estereotipadas cuyo significado depende de una conducta descodificadora genéticamente programada" (Harris, 1982: 456). La semanticidad descansa, pues, en el hecho de que las formas lingüísticas se convierten en denotaciones porque "existen vínculos asociativos entre elementos semióticos y características del mundo exterior" (Thorpe, 1980: 87). Pero esos vínculos son distintos en el caso del mundo animal en general y en el caso humano. En el lenguaje humano, más allá de ciertas condiciones genéticas y neurobiológicas, los contenidos particulares de los códigos lingüísticos parecen estar libres de constricciones genéticas (c£ Trillas, "Pero ¿le importa a la inteligencia artificial el problema cerebro-mente?", en Mora, 1995: 155-156; c£ Eccles, 1992: 72; Arsuaga y Martínez, 1998: 202). El carácter arbitrario, desde el punto de vista genético y de otros factores, de la relación entre el significante y el significado, posibilita ese carácter abstracto a los símbolos o elementos codificadores del lenguaje humano, en tanto en cuanto la relación entre el elemento significativo y su significado o realidad denotada, no se basa ya en que el primero forma parte del segundo, ni en una semejanza física, geométrica o acústica. (Con relación a la última semejanza podemos destacar el carácter paraonomatopéyico del lenguaje humano.) Precisamente en esas semejanzas descansan los "símbolos iconográficos" (signos), tan frecuentes, por ejemplo en los chimpancés. En cambio, en el caso de los humanos la relación entre el sig nificante y el significado viene establecida por el convenio social, y es expresión de la creatividad, versatilidad y plasticidad humanas. Ello hace también comprensible que, mientras en el caso del signo el significado puede ser más o menos aparente, no resulta evidente en el caso del símbolo (cf. Ayala, 1985: 164). La reflexividad, o capacidad de comunicar sobre el propio sistema comunicativo, es también una nota específica del lenguaje humano, y por tanto de la condición del Sapiens. El animal nunca ha logrado utilizar "palabras como señales de otras palabras, articulándolas discursivamente en un lenguaje propiamente dicho, generador espontáneo de frases y proposiciones con sentido" (Pinillos, 1969: 111). Que sepamos ningún primate ha escrito un tratado de lingüística. En fin, la

variabilidad y arbitrariedad semánticas y la reflexividad nos ayudan a desvelar la capacidad de ideación, la creatividad, y la libertad e interioridad humanas.

¿Qué podemos decir de la percepción y de la conciencia animales? En primer lugar reconocer que nuestras afirmaciones al respecto siempre serán aproximativas, pues no tenemos otra posibilidad de entender al animal que desde el hombre. Carecemos de comunicación simbólica con el animal, y no podemos instalarnos en su conciencia. Por ello tiene razón Coreth cuando afirma: "Lo único que podemos hacer es describir fenomenológicamente el comportamiento externo del animal [...] (e) intentar comprenderlo en su singularidad" (Coreth, 1978: 100). En la observación de la conducta animal es posible que encontremos ciertos indicios o síntomas, que podamos interpretar, vía analogía, pero no olvidando nunca el abismo que nos separa del mundo animal: la autoexperiencia humana. Sólo así evitaremos los forzados y precipitados antropomorfismos en que suelen caer, en algunas ocasiones, etólogos, sociobiólogos y primatólogos. El animal parece regirse por la percepción sensible, al poseer órganos de los sentidos, y reaccionar a unos contenidos según su organización instintual. Del mismo modo, también parece tener algo así como una "memoria sensible", que le capacita para almacenar vivencias y experiencias precedentes, que pueden condicionar su conducta posterior, permitiéndole un cierto margen para el aprendizaje (cf. Wilson, 1984: 171, 178-179; 1983: 51; Thorpe, 1980: 247). Su "conciencia sensorial" parece ser, pues, un centro sensorial de operaciones y "centro de recuerdos". No obstante su captación del ambiente es básicamente vital y directa, pues ve y oye, pero no encontramos en él ningún indicio suficientemente unívoco, por el que podamos afirmar que sabe que está viendo y oyendo (autoconciencia reflexiva).

Desde estos presupuestos, podemos defender que, aunque haya comportamientos de los antropoides que parecen sugerir la capacidad de pensar, propiamente hablando no podemos sostener con seguridad que hayan

sido capaces de semejante conquista. El lenguaje humano con su nivel de abstracción e ideación parece seguir siendo un abismo insondable para ellos. No podemos afirmar con seguridad que encontremos en el animal un lenguaje plenamente sintáctico, ni una "clara intención expresiva". Por eso afirmaba K.Lorenz que los animales no emiten palabras sino "interjecciones". Los animales intercambian ciertas informaciones gracias a un código innato de señales, que desencadenan también de un modo innato una conducta funcional. El "entendimiento" en esta comunicación es interacción adaptativa y vital. Su "lenguaje" funcional no podemos afirmar con seguridad, a pesar del entusiasmo de algunos etólogos y primatólogos, que esté alimentado por una intencionalidad consciente y significativa. No podemos afirmar que el animal sea capaz de inteligir, mediante un símbolo, una idea o un concepto, aunque haya conductas que parezcan sugerir o apuntar cierta capacidad de selección intencional y de planificación-previsión. Es cierto que hay primates que protagonizan juegos y "engaños", que están dotados de un lenguaje no sólo emocional-expresivo sino que parece también "propositivo", que son capaces de combinar signos que parecen implicar cierta sintaxis, y de apuntar hacia cierta conciencia de la propia identidad, etc. (c£ Thorpe, 1980: 284; Fouts, 1999: 45, 63, 103, 128, 191). Ciertamente hay que reconocer que hay conductas que, a nivel estético, parecen anunciar o prefigurar lo que tendrá lugar con el Sapiens. Ello es algo que, por otro lado, no debe de extrañarnos, si admitimos la hipótesis de la evolución, donde habrá "umbrales" que anuncien lo que está a punto de emerger. Ha habido primatólogos que han experimentado y estudiado la capacidad comunicativa de los chimpancés. A veces se han usado características plásticas como repre sentativas de palabras (el caso de "Lan" o "Sarah"). En otras ocasiones se trató del lenguaje manual para sordos (el 'American Sign Language-ASL") por medio de unidades viso-gestuales (el caso de "Washoe") (c£ Gardner y Gardner, "La enseñanza del lenguaje de los sordomudos a Washoe"; Premack, "El lenguaje y su instrucción lógica en el hombre y en el chimpancé", en Morin, Piatelli-Palmarini, 1983: 28 y ss.; 33 y ss.). Este tipo de sistema comunicativo resulta muy operativo en este caso porque, como nos recuerda Roger Fouts, "los

chimpancés poseen una notable capacidad de coordinación de manos y ojos, y pueden aplicar toda su atención en una misma actividad durante varias horas seguidas, siempre que les resulte entretenida y no les haya sido impuesta" (Fouts, 1999: 49). No obstante, siempre nos queda la duda de hasta qué punto el que el animal reaccione "adecuadamente" ante una palabra o una frase, no se pueda explicar por complejos mecanismos de reflejos condicionados, como los "apuntes" que se le hacen en los "números de circo". En este sentido, el animal, a nivel funcional, "sabe a qué atenerse", pero no está suficientemente claro que entienda lo que se le dice. Lo que sí demuestran estos experimentos es "la capacidad de los simios para aprender señas para cosas y acciones", y "que pueden utilizar este simbolismo de manera instrumental para señalar peticiones de alimentos y de experiencias gratificantes" (Eccles, 1992: 74). Y ahí pueden jugar su baza la asociación de imágenes y deseos en los que intervendrá la memoria, pero sin que haya necesariamente una intelección del valor simbólico del icono (c£ Fouts, 1999: 8990). Mientras no podamos penetrar en el interior de la conciencia del animal, y no podamos colocarnos en su lugar, difícilmente podremos dilucidar con suficiente seguridad estas delicadas cuestiones. Y por esta razón yo creo que debemos de mantener una actitud crítica equidistante de los extremismos, que pueden ser fruto del prejuicio. Un prejuicio que, como dice Marina, puede ser "la vejez del error", pero que también puede ser un fruto temprano del entusiasmo desorbitado. Y así nos encontramos con el del planteamiento clásico, que defiende a ultranza la "condición espiritual" de la persona humana, olvidando o minusvalorando su estimable "condición animal"; pero también con el de un entusiasta planteamiento holista-ecologista que, insistiendo en la "comunidad biótica", acaba cayendo en un antiantropocentrismo, más o menos latente, y aproximándonos tanto a los "primates superiores", que termina por olvidar o desdibujar lo más original e irreducible de nuestra condición humana. Desde este presupuesto, que se resiste, pues, a las afirmaciones precipitadamente entusiastas y homogeneizadoras, pensamos que a la base de esas conductas extraordinarias de los chimpancés, lo que parece que hay es una formidable imaginación

asociativa de imágenes, sensaciones, necesidades, afectos y gestos. Como bien puntualiza Ferrater Mora, el que, por ejemplo, el animal asocie un objeto, como una manzana, con un trozo de plástico, no es lo mismo que inteligir por medio de un símbolo la idea o el concepto de manzana. En el animal no podemos reconocer, con rigor, la "indicación significativa", que designa un sentido que no es sino el contenido representado, propia del lenguaje humano. ¿Nombran los animales entendiendo por ello denotaciones inteligibles y racionales? ¿Tienen y construyen conceptos abstractos de origen cognitivo? Hoy por hoy, no hay argumentos de peso suficiente para negar que sólo para el sujeto humano la cosa es claramente "decible", en el sentido de que puede ser expresada mediante un símbolo, que proclama una idea: la propia identidad de la cosa dicha. Por ello, tiene razón Laín Entralgo cuando puntualiza que el lenguaje hablado, propiamente dicho, es peculiar de la condición humana. Comporta la intención del hablante, y el sentido que tiene para éste y que aspira a que tenga para el oyente. Tiene un carácter ético, pues implica la libertad y la responsabilidad del que habla. El hablante es responsable ante sí mismo y ante el que oye de procurar, con su conducta, la verdad, y evitar el error y el engaño ("Ética de la verdad"). El hablante llama a alguien, dice lo que quiere decir, y nombra al dar expresión verbal "a sus perceptos, a sus conceptos y sus fictos". En la medida en que quiere hacer partícipe al oyente de la verdad, su hablar tiene una función suasiva ("suadeo", influir en el sentir del oyente), "persuadiéndole" (moviéndole hacia su opinión), o "disuadiéndole" (apartándolo de la que tenía hasta ese momento). (c£ Laín Entralgo, "Tres reflexiones éticas", en Isegoría, 1996: 99 y ss.) En cambio, en el "lenguaje" animal, de lo único que estamos seguros, es que tiene un valor instrumental para señalar nece sidades, experiencias dolorosas o gratificantes y por tanto emociones, y desencadenar conductas adaptativas. Es capaz, pues, de funciones sintomáticas o expresivas (por ejemplo, el "ronroneo" del gato tomando su baño de sol, o el alarido de un canino a causa de una agresión física), y desencadenadoras (por ejemplo, el ritual del acoplamiento sexual, o "avisos" de un peligro o del hallazgo de alimentos); pero no de funciones descriptivas y argumentativas, que implican

respectivamente la capacidad de emitir enunciados que pueden ser verdaderos o falsos, y la capacidad de dar razones y argumentos (una actitud racional), que ya suponen la voluntad de búsqueda de la verdad y la capacidad de sintonizar con el problema crítico. Y mucho más lejos de su condición está la autoconciencia y la reflexividad (cf. Popper y Eccles, 1992: 512513; Eccles, 1992: 68,74; Arsuaga y Martínez, 1998: 301-302). Laín definió al hombre como el animal simbolizante, mientras que el animal "ni simboliza, ni interroga". Por ello tiene razón Gómez Pin cuando sentencia que "el lenguaje es un momento de ruptura cualitativa en el registro biológico" (Gómez Pin, 1995: 128). En la misma línea abunda el profesor Pinillos cuando afirma que el animal se comunica y es capaz de "resolver problemas", pero ni habla ni piensa en sentido estricto. Ha habido estudiosos del tema que, de un modo un tanto entusiasta, han pretendido reconocer en los primates cierta capacidad intelectual, como en el caso de los experimentos llevados a cabo por Wolfrang Kóhler con los chimpancés en cautividad. Se sostuvo que los animales eran capaces de protagonizar "soluciones inteligentes" ante el reto de un problema (por ejemplo, apilaban cajas en un montón para poder alcanzar unas apetitosas bananas). Claro que ésta es una manera de hablar que se nos antoja un tanto forzada, pues lo que parece que hay a la base de estas conductas es una súbita reorganización de las percepciones visuales, espaciales y táctiles, a manera de síntesis perceptivas, que posibilitan alumbrar la susodicha conducta adaptativa. Es decir, una especie de reconstrucción del campo visual que viene a ser "una suerte de trastueque intuitivo de los ingredientes mismos del medio" (Scheler, 1982: 51). Experimentos bien controlados, ponen de relieve que ahí juegan también el azar, la observación de animales más viejos, y de la propia conducta humana. En esta "inteligencia" lo que en definitiva parece jugar su baza son la memoria, el aprendizaje y la reorganización de las percepciones, al servicio de los instintos y de las necesidades.

En definitiva, y en términos generales, a nivel estético la conducta animal comunicativa parece sugerir la operatividad de ciertas señales; es decir, la

emisión de sonidos desencadenadores de un comportamiento adaptativo. Esto es lo que se quiere indicar cuando se afirma que el animal es capaz de emitir "señales sonoras significativas" (c£ Zubiri, 1980: 50-51). No disponemos, por tanto, de argumentos suficientes para otorgarle al animal la capacidad de la captación conceptual de un sentido inteligible, ni de la reflexividad, ni de la autoconciencia. El animal, además, no parece tener la riqueza de la vida interior, que en el ser humano testimonia el "pensamiento áfono"; ese habla interior o "reflexión inaudible", que da forma a su interioridad (c£ Gehlen, 1980: 311; Cordón, 1982: 220 y ss.); aunque haya algún chimpancé que protagonice cierta expresividad en soledad, animado por imágenes, dibujos, etc. (c£ Fouts, 1999: 351-352). "En mi interior, desde que comienzo a reflexionar sobre mí mismo, encuentro un lenguaje sin el que no sabría pensar, ni soñar siquiera" (Savater, 1999: 88). Digamos por último que el primate presenta una serie de limitaciones importantes. Así no se observa en su cerebro el área de Broca, y el área de Wernicke apenas es detectable en el orangután, el gibón y el chimpancé. Áreas que están asociadas al lenguaje inteligible en el Sapiens. Y tienen ciertas características en el tracto vocal (posición alta de la laringe y una faringe más corta) que limitan sus posibilidades de vocalización. (¡Claro que las modificaciones en el caso humano, junto con las ventajas para el habla, comportan también el peligro de "atragantamiento"!) (c£ Arsuaga, y Martínez, 1998: 305-308; Arsuaga, 1999: 255-258; Fouts, 1999: 40.)

Teniendo en cuenta estas consideraciones podemos contestar, ahora con más conocimiento de causa, a la pregunta que nos habíamos hecho. ¿Tiene el animal conciencia de la propia muerte? El animal no tiene más percepción que la del presente, y ciertas asociaciones de imágenes gracias a su memoria, que le permiten cierto margen para la expectativa y el aprendizaje, pero no parece que tenga capacidad de cara a una noción del futuro, y para un proyecto a largo plazo. Incluso, en términos generales, y de forma comparativa, se aminora en ellos el sufrimiento, por su incapacidad de imaginar anticipativamente el futuro. El animal vive absorbido por el

presente o las expectativas inmediatas, y por eso sólo puede tener conciencia del peligro más o menos inmediato. De modo instintivo puede percibir dicho peligro, y asociar experiencias y conductas gracias a su memoria y a los reflejos condicionados. Pero al carecer de capacidad de abstracción, "no puede concluir de la muerte de uno de sus semejantes que la muerte pertenece a la esencia de la especie, que él mismo y sus compañeros deberán morir más o menos tarde" (Lepp, 1966: 35). El animal, en fin, no parece que pueda formalizar la propia muerte, porque no es un animal propiamente simbólico. La muerte del animal aparece, pues, como un acontecer natural, y su "ceguera" respecto a ella lo hace adaptativo para el predominio de la especie. "De este modo - como afirma Ruiz Castor - (los animales) esquivan la pregunta sobre la muerte como el gran interrogante de la vida. La inserción armónica en el `paraíso terrenal' evita que cualquier especie animal, excepto el ser humano, sufra con la fractura de la separación y los interrogantes que ella suscita" (Bartolomé Ruiz Castor, "Humanismos y anti-humanismos: esbozo de un conflicto, falacias de un dilema", en Amigo Fernández de Arroyabe [ed.], 2003: 207). Todo lo más viven emocionalmente la muerte de la cría o de un congénere como una pérdida dolorosa. Así, por ejemplo, nos cuenta Fouts que, cuando la chimpancé "Washoe" perdió a su cría "Sequoyah", entró en una profunda depresión. Lo que ya no parece una conclusión necesaria es que de su taciturnidad y aislamiento podamos deducir sin más que "entendía perfectamente la irrevocabilidad de la muerte de Sequoyah" (Fouts, 1999: 276). Carmen Maté, directora ejecutiva del Parc Zoológico de Barcelona, nos cuenta que, según el testimonio de Francine Patterson y Wendy Gordon, la gorila "Koko" es capaz de comunicar sus pensamientos y sentimientos acerca de la muerte. Cuando mediante el ya citado lenguaje de los sordomudos se le preguntó sobre la muerte de los gorilas, a dónde van cuando mueren, y cómo se sienten, contestó `Disgusto, viejo", Agujero cómodo, adiós", `Dormir". Ante la fotografía de su gatito "All Ball", que había fallecido, hizo los signos de "Llorar, triste, enfado": También "lloraba" por las noches (vocalizaciones, a modo de llanto) cuando falleció su amigo "Michael" (Maté, "Actitud y percepción de la muerte en los

animales", en Hallado, 2005: 108 y ss.). Vemos, pues, cómo los animales con un alto índice de sociabilidad, como es el caso de los chimpancés y los gorilas, tienen una notable capacidad de expresar sus sentimientos de pérdida de los vínculos afectivos. Pero con estos datos, insistimos, no se puede concluir necesariamente que estos animales comprendan conceptualmente la diferencia entre la vida y la muerte, ni el carácter irreversible de la segunda. La propia profesora Maté reconoce que tal vez la diferencia entre los animales y los humanos está en que los primeros "no se percatan conscientemente de sus propios procesos de pensamiento" (Maté, "Actitud y percepción de la muerte en los animales", en Hallado, 2005: 134). Es cierto que los humanos no somos los únicos animales que expresamos nuestros sentimientos y emociones. Pero sí somos los únicos que, de modo inequívoco, alimentamos una autoconciencia reflexiva con esos sentimientos, y tenemos un conocimiento racional y formalizado de nuestra mortalidad como una nota de nuestra condición. Y ésta es una diferencia cualitativa de gran alcance. En este sentido tiene razón Luc Ferry cuando afirma: "Hoy, seguimos percibiendo la muerte de los animales en este marco de pensamiento `holistá: sólo le damos valor según su grado de individualización. Si el animal es doméstico, ya humanizado por el afecto familiar, se siente a veces mucha pena. Si es salvaje y si su especie no está en peligro, consideramos su desaparición como un fenómeno natural del que no ha lugar a dolerse particularmente" (Ferry, 1997: 107). Por todo ello, podemos afirmar que un conocimiento racional y formalizado de la muerte, de la propia y de la ajena, es conquista y patrimonio de la condición humana. Es la conciencia de la muerte una de las "conquistas" que nos hizo humanos, pues ella, entre otros retos, nos animó y nos exigió alumbrar una significación. Esto hizo que tuviera lugar - como dice Marina - el "estallido de la inteligencia humana", que nos hizo "animales simbólicos". Y ello tiene sus ventajas e inconvenientes, pues como ya señaló Montesquieu, los animales no tienen nuestras esperanzas, pero tampoco nuestros temores (cf. Montesquieu, 1985: 8). Tomar conciencia de la posibilidad del morir era también conciencia de estar vivo; y a las posibles ventajas de ello, se unieron

las tribulaciones que convirtieron al Sapiens, en el "animal religioso" y "metafísico". Por ello tiene razón el antropólogo Juan Luis Arsuaga cuando sentencia: "La capacidad mental superior era un regalo envenenado" (Arsuaga, 1999: 204). La capacidad de proyectar y de prever se convierte también en fuente de quebraderos de cabeza: "Ningún animal tendría la idea de hacer un testamento `en frío', como el hombre. Somos los únicos animales que disponemos de notarios y ordenanzas" (Ruffié, 1988: 280). Los animales no son propiamente mortales pues ignoran que han de morir. O como afirma Savater: "No es mortal quien muere, sino quien está seguro de que va a morir" (Savater, 1999: 31; cf. Albiac, 1996: 18). El animal no es mortal, sino perecedero. Abundando en esta cuestión puntualizó muy bien Heidegger, al precisar que el animal acaba, finaliza, pero no es "para la muerte", no es "relativamente a la muerte", pues no puede propiamente comprender su muerte, ni asumir su posibilidad como proyecto (Heidegger, 1968: 270). En cambio el hombre es el ser "cuya conciencia de la universalidad e insuperabilidad de la muerte le lleva a comprenderse como `morituro'" (González de Cardedal, 2003: 70; cf. 41-42). Y es que el hombre sabe de su posibilidad concomitante de morir en cada proyecto que haga de su vida, y en todo compromiso concreto. Por esta razón, la idea de la muerte acompaña o es coextensiva a la realidad de la vida humana. Y es también por ello que, en el caso humano, la muerte tiene que ser dicha, esto es, pensada y reflexionada, para situarla e intentar comprenderla. De ahí que la muerte humana, más allá de biológica, debe convertirse en personal y biográfica.

La toma de conciencia de la muerte se desarrolló mediante una sobredeterminación cultural del puro acontecimiento biológico, y de ello dan testimonio la etnología, como ya indicamos, y la paleontología. Aunque nos movamos en el terreno de las hipótesis y las especulaciones, basta estudiar la tumbas del Homo neanderthalensis, para convencernos de que con él, la muerte dejó de ser un hecho puramente natural, o una mera pérdida dolorosa, para convertirse en un destino trágico, y el paso de un estado a otro. En este sentido puntualiza James: "Es sumamente improbable que el pueblo

Neanderthal se hubiera tomado el trabajo de enterrar tan cuidadosamente a sus muertos y dotarlos de cuantas cosas pensaba que podrían necesitar en el otro mundo, si no creyera en alguna forma de vida después de la muerte, por indefinida que fuese" (1984: 38). Así, la posición fetal del cadáver es sugerente para algunos de una posible creencia en un posterior nacimiento; esta misma posibilidad parece ser sugerida por los enterramientos orientados hacia el este, que parecen querer vincular la suerte del difunto con el curso solar; el ocre rojo puede ser un símbolo de la vida y sustituto ritual de la sangre; los restos de polen pueden ser indicios de ritos funerarios; los restos de armas y de alimentos sugieren a algunos la posibilidad de la creencia en la sobrevida del difunto, etc. Hoy, gracias a los descubrimientos de la Sierra de Atapuerca (España), la posibilidad del enterramiento se remonta hasta la nueva especie del Homo antecessor ("pionero"), que se calcula que pobló Europa hace unos 800.000 años. Especie que se sitúa entre el Homo ergaster y el Sapiens neanderthalensis. En la Sima de los Huesos, hace unos 300.000 años se acumularon más de treinta cadáveres. La investigación sobre estos restos e indicios se ha ido desarrollando gracias a la arqueología clásica. Sus resultados nos sorprenden cada vez más: "Los bienes funerarios suelen abarcar desde galas suntuosas y riquezas inauditas en oro o piedras preciosas, hasta alimentos, dinero, armas, caballos e incluso servidores" (Barley, 1995: 109; cf. Eliade, 1978: 21 y ss., 31 y ss.; Küng, 1983: 91 y ss.; Morin, 1978: 118 y ss.; Wall, 1975: cap. 5; Arsuaga y Martínez, 1998: 261; Arsuaga, 1999: 19-20, 203-204, 219 y ss., 227-228).

Poco a poco, como afirma Morin, se estableció una brecha y una tensión entre una conciencia objetiva, que constataba la condición inevitable de la muerte, y una conciencia subjetiva, que, por medio de la imaginación mítica, se rebelaba contra esta coacción, esta violencia insoportable, y afirmaba, de diversas maneras, una cierta existencia de ultratumba, para de esta manera resolver e integrar la idea del morir. Aunque para un ateo recalcitrante como Michel Onfray esta solución de la conciencia subjetiva signifique condenar al ser humano a un estado de infantilismo mental, alimentado de ficciones

tranquilizadoras, que le ocultan la verdadera realidad con toda su crueldad. "La credulidad de los hombres sobrepasa lo imaginable. Su deseo de no ver la realidad, sus ansias de un espectáculo alegre, aunque provenga de la más absoluta de las ficciones, y su voluntad de ceguera no tienen límites. Son preferibles las fábulas, las ficciones, los mitos, los cuentos para niños, a afrontar el desvelamiento de la crueldad de lo real que obliga a soportar la evidencia de la tragedia del mundo." Por ello, para este autor, enseñar el ateísmo supone desarrollar la "arqueología del sentimiento religioso"; esto es, hacer ver que el origen de la religión, como un mero "placebo ontológico", está en el miedo y la debilidad-incapacidad de enfrentarse con la muerte-finitud (Onfray, 2006: 22, cf. 55). Sin embargo, como veremos, no es ésta la única descodificación-evaluación del hecho religioso.

En este cometido simbólico, también acabará aportando su cooperación la conducta práctico-ritual, pues el funeral y los diferentes ritos también subrayarán el cambio de estado del difunto, y procurarán institucionalizar una serie de emociones, especialmente el miedo y la angustia de los que sobreviven. El cadáver no sólo recibe un tratamiento determinado, por razones obvias de higiene, estética y decoro, y como garantía de purificación y de ayuda de cara a su destino posterior, sino que, con esa conducta, también se busca un apoyo simbólico, que haga soportable la ausencia del difunto, que regresa al seno maternal, al principio o al origen. A veces se dan las "dobles exequias", de tal modo que el cuerpo del difunto es depositado primero en un lugar provisional, que puede ser un lugar aislado, o la propia casa, en espera de la descomposición del cadáver. El plazo puede variar de varios meses a varios años, hasta que queden sólo los huesos. Es entonces cuando tienen lugar las exequias definitivas. Antes del rito final, el cadáver está expuesto a peligros, por lo que hay que exorcizarlo y prevenirlo contra los demonios e influencias nocivas. Mientras el cuerpo no llegue a su última morada, el alma puede vagar por los sitios que habitó o cerca del cadáver. Tras las últimas exequias, penetra en el país de los muertos. Los parientes pueden pasar por varias etapas de "luto" o "duelo", donde experimentan la

marginación social. Temporalmente no pertenecen a la comunidad. La transformación del cadáver hace de él un "cuerpo nuevo", lo que es una condición para la salud del alma. Así el muerto acabará por reunirse con sus antepasados, pasando de la sociedad visible de los vivos a la invisible de los ancestros. Proceso pues de desagregación e integración, que le permite a la sociedad recobrar la paz, y, de alguna manera, triunfar sobre la muerte. Estas dobles exequias, o enterramientos provisionales, se practican entre los indonesios, ciertas tribus de Australia, y entre algunos papúes, bantúes, polinesios y tribus de América del Norte y de América del Sur (cf. Hertz, 1990). Se busca el consuelo, o incluso aliviar el sentimiento de culpa por haber sobrevivido al muerto, o por conductas pasadas. La simbólica ritual puede tener, incluso, una cierta ambigüedad, ya que a través del homenaje y el servicio al difunto se puede también buscar evitarlo, y protegerse de él, debido al miedo que suscita la muerte. Los actos sociales, que pueden entrañar el ritual funerario (banquetes, reuniones, etc.) refuerzan la cohesión y la solidaridad de grupo frente a la agresión de la muerte. La función ritual es, pues, doble: de ayuda al difunto, y de protegerse de él y marcar las distancias (cf. Thomas, 1991: 115 y ss.).

Desde luego da la impresión de que el Sapiens es el único animal que no parece estar conforme con su puro destino biológico, y con todo este comportamiento ritual y simbólico intenta disociarlo del de los demás animales. Como sostuvo Bloch, esos "sueños posmortales", tienen que ver con el "robustecimiento de la voluntad de no dejarse tratar como ganado" (Bloch, 1980: 206). Esto inevitablemente va a aportar al ser humano quebraderos de cabeza, y va a ser fuente de sufrimientos. "El hombre es un animal, desdichado por comprender que es un animal, y que aspira a dejar de serlo. Ésta es la patética [...] historia de la humanización" (Marina y Vólgama, 2000:13). Es cierto que evolutiva y genéticamente, el cuerpo humano perecedero habrá legado unas combinaciones genéticas, que emprenderán nuevas combinaciones, pero como individuos nos detectamos como únicos e insustituibles. Por eso escribe Ruffré: "Vista a nuestro nivel, la

muerte es absurda, si no indignante, siempre que no se razone como biólogo" (Ruffré, 1988: 283). Ya Freud señaló que el hombre religioso es aquel que se rebelaba contra la idea de que tánatos se hiciera finalmente con la victoria. El mito y la religión van a ser obra de un Sapiens, que no puede asumir la realidad impersonal y hostil de las fuerzas de la naturaleza, y que en su deseo de hallar una salida a su intolerable situación, busca consuelo en la reacción imaginaria de un mundo más benévolo, en el que algo se pueda rescatar o recuperar del desastre de la muerte. A la base de todo ello, es muy probable que esté una acentuación de la individualidad y del desarrollo de los vínculos afectivos, es decir, el emerger de la personalidad. El rechazo y el horror de la muerte pueden tener, como denominador común, la amenaza de la pérdida de la individualidad, el sentimiento de ruptura de los lazos sociales y afectivos, y, en fin, una conciencia de la amenaza del vacío y de la nada. El ser humano sorprendentemente, quiere enajenarse de lo meramente viviente, y paga por su arrogancia, probando "la amargura de la muerte" (c£ Schmidt, 1982: 46). Este traumatismo provoca como reacción la idea de la supervivencia, y la afirmación del individuo. Reacción, esta última, que se acentuará con el desarrollo de la individualización. Como nos recuerda LevyBrühl, lo traumático de la muerte individual quedaba mermado o atemperado en el contexto de una "mentalidad primitiva", en la que predominaba lo social sobre lo individual (c£ Lévy-Brühl, 1957; 1978). En este caso, la individualidad se identificaba con su funcionalidad social o clánica, y el individuo perdido se regeneraba con su sustitución por otro, que ocupaba su puesto, y heredaba su nombre y su alma. De alguna manera, la identidad del yo se disolvía en la identidad colectiva. Lo más propio del hombre parecía ser la vida y el honor de la tribu. El ser humano era un mero portador de los poderes de la tribu, que sobrevivía a la muerte del individuo particular. Frente a esta mentalidad, con el proceso de individualización gana en intensidad la amenaza de la muerte, que no es sino aniquilamiento del individuo, más allá de la regeneración clánica. Sólo al individuo que va adquiriendo una mayor conciencia de su identidad individual y que acabará reconociéndose como único e irrepetible, como un "absoluto", se le presenta la muerte como una

"nada absoluta". La raíz de este proceso estuvo en una auténtica "mutación cultural", que tuvo que ver con la aparición de las grandes religiones salvíficas. Hoy se sabe que esa mutación tuvo lugar alrededor del siglo VI a. C., incidiendo en varias culturas (china, india, iraní, judía y griega). Se trató de una nueva evaluación de la persona que, trascendiendo la colectividad, se preocupó por su destino personal y su dimensión espiritual (c£ Martín Velasco, 1993: 250; Jaspers, 1986: 19 y ss.). El cambio fue propiciado por el paso de una conciencia "arcaica, cósmica, mítica" a otra cada vez más "reflexiva, abstractiva, objetivadora", de "una conciencia fundamentalmente colectiva, sumida en la conciencia grupal [...] a otra en la que emerge la identidad personal individual". Con esta mutación están relacionados personajes de la categoría de "Lao-Tsé y Confucio en China, los autores de las principales Upanisads y el Buda en la India, Zaratustra en Persia, los grandes profetas en Israel y los presocráticos, Sócrates y Platón, los poetas, los trágicos y los científicos en la Grecia clásica". Evidentemente la aparición de las grandes religiones está relacionada con esta nueva necesidad de la salvación. Y ello supuso una nueva idea de lo divino que se vertebró en tres corrientes principales: "La oriental, fundamentalmente monista; la profética, que se orientará hacia el monoteísmo; y la crítica-racional que sucede en Grecia, y depura las representaciones de las mitologías politeístas" (Martín Velasco, 1998: 11-12).

En definitiva, el mito y la religión nos revelan que con el emerger del individuo personal, la muerte se convierte en escándalo intolerable, que atenta contra la afirmación incondicional de su existencia. Y desde entonces, como comenta Jean Ziegler, "los hombres han producido -y producen cotidianamente - una constelación de imágenes variadas de su muerte por venir, pues la muerte ha fracturado una conciencia que, hasta entonces, no había sido más que instrumental. Por esta brecha abierta se han precipitado fuerzas nuevas e inmensas que, han transformado la percepción humana de la vida, de la muerte y del mundo" (Ziegler, 1976: 145).

La muerte humana aparece, por tanto, como un acontecimiento paradójico y ambiguo, en la medida en que es, a la vez, natural y cultural. Natural como el nacimiento, el sexo o el hambre, y cultural en la medida en que es vivido e interpretado, con la intención de explicarlo y justificarlo, a fin de poder asumirlo con dignidad y sentido. Ésta será, como vamos a ver, una ardua tarea de la teodicea.

2

El enigma del mal y las teodiceas religiosas

2.1. La "incoincidencia" humana

Evidentemente, el ser humano es un animal cultural porque vive y actúa, en principio, conforme a una serie de concepciones, normas y valoraciones, que recibe del medio social, y que él mismo se da también en la interacción significativa con sus congéneres. En este sentido tiene razón Raimon Panikkar cuando afirma: "La cultura es la forma específica de la naturaleza humana" (Panikkar, "Religión, Filosofía y Cultura", en Ilu, 1996: 135). Como dice Eugenio Trías, gracias a la cultura, el ser humano abandona la naturaleza, o mejor, la transmuta. Por medio de su inteligencia lingüística despega de la "matriz física" de la que procede, y abandona el hábitat cerrado propio de la pura condición animal. El hombre habita ahora en el "Mundo", que construye a partir de la frontera del hábitat natural. Este último es sólo el soporte del universo del sentido y la significación. Por ello el "Mundo" humano no es sino "la naturaleza significada", "preñada de signos y símbolos", que ahora la convierten en un "conjunto de acaeceres significativos". La cultura es un dinamismo creador de sentido, que descansa en una serie de actos interpretativos, que convierten y subliman a la pura naturaleza en un "Mundo" humano. Como interpretación humana de la realidad, la cultura se estructura y sistematiza en varios niveles de elaboración teórica. El más omniabarcante de todos es el que se ha venido a denominar Universo simbólico, que termina alcanzando el orden institucional en su totalidad. Viene a ser una especie de marco de referencia general en el

que queda integrada toda la experiencia humana, y suele aportar una teoría del cosmos y del hombre. Lo encontramos en el mito, en la religión y en la filosofía. El Universo simbólico tiene una función nómica u ordenadora, procurando poner "cada cosa en su sitio". Así, por ejemplo, procura el ordenamiento de las diversas fases de la vida del individuo. Ahí están, para testimoniarlo, la riqueza y diversidad de los ritos de pasaje y de iniciación de las culturas primitivas. Y en un marco más amplio, también procura ordenar la historia, ubicando todos los grandes acontecimientos y sucesos colectivos relevantes dentro de una unidad coherente, que incluye pasado, presente y futuro. De esta manera, el Universo simbólico vincula al individuo no sólo con sus contemporáneos, sino también con sus antepasados y con sus sucesores, en una totalidad significativa, que trasciende la finitud de la existencia individual. Si tenemos en cuenta una gran cantidad de mitos, y las teologías y filosofías de la historia que se han desarrollado, se comprende que un relato sobre los orígenes, y sobre un posible designio sobre el presente y el futuro sea un imperativo humano y social. Y ello por la sencilla razón de que el ser humano desea vivir en un mundo con sentido. Es ésta la razón por la que su construcción-interpretación de la realidad procurará que sea un cosmos, que ordene la vida del individuo, y de la sociedad en su conjunto (c£ Trías, "Ética y condición humana: Reflexiones sobre felicidad y libertad", en González y Arnaiz, 1999: 26-27; Berger y Luckmann, 1972: 124 y ss.; Berger, 1971:37 y ss.; Giner, 1987: 76). Mircea Eliade sostiene que el "terror de la historia" surge cuando el ser humano pierde la esperanza de encontrar un sentido al drama histórico, con su carga de crímenes e injusticias: "Cuando los acontecimientos históricos se vacían de toda significación transhistórica, cuando dejan de ser lo que eran para el hombre tradicional - pruebas para un pueblo o un individuo - estamos ante lo que he llamado el terror de la historia" (Eliade, 1980: 122). El animal humano es un animal metafísico, porque necesita una cosmovisión que le ayude a construir su propia identidad personal y colectiva, en la que jue gan concepciones y valoraciones. En este sentido podemos decir que, en principio, la cultura humana en general, y el Universo simbólico en particular, intentan proclamar la validez de la

existencia humana, que la realidad es humanamente significativa. En este sentido, la cultura es una lucha contra el sinsentido y la nada (c£ Ziegler, 1988: 29). Pero esto le lleva al Universo simbólico a enfrentarse necesariamente con el enigma del mal. Y es que la ruptura con el orden natural, con el acoplamiento indiscriminado, con la "justeza animal', va a significar por un lado la posibilidad del progreso, de la historia y de la libertad, pero también un "paso catastrófico" erizado de problemas y dificultades, y la fatalidad de saborear la insatisfacción de una cadena inacabable de soluciones y prohibiciones. Como vamos a ver, y tiene razón Adolphe Gesché en puntualizarlo, "el mal es lo más irritante que hay en el mundo. Perturba a la vez el corazón y la razón, poniéndolos frente a los últimos interrogantes" (2002a: 15).

En la tarea responsable de hacerse a sí mismo, el ser humano se revela como inconcluso y siempre por terminar. Inacabado en su pensamiento y en su acción, experimenta constantemente una insatisfacción teórica y práctica. Por ello, es también continua superación y trascendencia. Mientras que el mundo animal es básicamente el mundo de la inmanencia o de lo inmediatamente dado, el mundo humano es el de la trascendencia, porque el sujeto humano está dotado de una conciencia y libertad otorgadoras de sentido y continuamente innovadoras (c£ Bataille, 1975: 24-25; Gehlen, 1980: 388). Cada vez que conquistamos nuevas verdades, se recortan, en nuestro horizonte inquisitivo e intelectual, nuevos interrogantes. Como afirma Raimon Panikkar, todo descubrimiento va acompañado de un encubrimiento, lo que significa que la verdad es "coqueta", descubriéndose y cubriéndose sin cesar. Procuramos ser mejores, y constatamos, reiteradamente, nuestras incoherencias morales, y nuestra torpeza a la hora de afrontar las aporías prácticas a las que nos lleva la vida. Y, en fin, siempre estamos hambrientos de nuevas experiencias estéticas. La victoria del arte sobre la fealdad y el sinsentido es siempre parcial y nunca definitiva. Como comenta Eugenio Trías, el arte es una promesa de felicidad siempre diferida, que no nos proporciona una definitiva redención, sino todo lo más, un

momento de trans figuración. Hay que reconocer pues con Hans Küng, que "la persona humana es innegablemente un ser de deseos, un ser finito con infinitos deseos, que encuentra y vuelve a buscar, conoce y de nuevo duda, goza e incluso en el mismo gozo sigue insatisfecho" (Küng y Jens, 1997:23). 0 como confiesa Adolphe Gesché: "Lo desearíamos, sin duda, pero no somos del todo transparentes a nosotros mismos [...]. El hombre es ese ser en perpetua búsqueda de su humanidad". Y en verdad: "Hay en nosotros algo sin límite ni comprensión posible, que permanecerá siempre y que es incluso constitutivo de nuestro ser" (Gesché, 2002b: 17, 20).

Nos da la impresión de que el ser humano está dotado de una voluntad de desarrollo y de realización total, que se vertebra en una aspiración radical y originaria a ser, a conocer y a amar, que nunca satisfacen sus realizaciones y conquistas particulares. Es ese desajuste que Maurice Blondel señaló entre la Volonté voulante (el deseo de desarrollo y realización total del hombre, voluntad de naturaleza, que desea necesariamente la felicidad) y la Volonté voulue (voluntad como acto concreto, voluntad elícita, querer explícito, y ser realizado y conseguido). Esta potencia que sobrepasa a todos los actos concretos, y esta inadecuación constante suscitan en el hombre la idea de infinito. Es como si el sujeto humano padeciese un desajuste y desproporción entre su "causa eficiente" y sus sucesivas y nunca definitivas "causas finales" (cf. Blondel, 1950: 323-388). También el pedagogo, y pionero de la sociología de la religión, Emile Durkheim, señaló que el hombre, abandonado a sí mismo, es presa de deseos infinitos, que si no disciplina y controla, pueden ser fuente de ansiedad y dolor (c£ Durkheim, 1970; 1976: 262 y ss.). El ser humano padece una no coincidencia última consigo mismo, una especie de inadecuación e insatisfacción constitutivas, que se concretan en una distancia entre lo que uno es y lo que querría ser. Y ese conflicto se vive como privación. Es algo que reconoce un agnóstico como Ignacio Sotelo: "Este afán permanente de querer ser más, conlleva que tengamos siempre la sensación de fracaso: lo logrado no se corresponde nunca con lo ambicionado. No somos tan buenos, tan listos, tan inteligentes como

quisiéramos ser [...]. El hombre defrauda a los demás, y se defrauda a sí mismo, porque siempre queda por debajo de sus expectativas" (González Faus y Sotelo, 2003: 239). Se da pues una especie de frustración o desmentido de su dinamismo teleológico. El hombre parece padecer una "disteleologíá" (c£ Gómez Caffarena, "Dios en la filosofía de la religión", en W AA, 1996: 82). Nos da la impresión de que la vida humana es demasiado corta para conseguir integrar o conjugar existencia y significado, virtud y felicidad. Ya el joven Marx escribió, en 1835, que el hombre es "el único ser de la naturaleza que no llega a su fin" (Marx y Engels, 1974b: 40). El ser humano es un animal insaciable, que rompe toda conquista, toda solución, todo mundo definitivamente establecido. Como comenta González Faus, los hombres somos seres "caídos", porque nuestra identidad parece estar "rota", al estar atravesada por ese desajuste entre lo que "de verdad" aspiramos a ser y lo que "en realidad" conseguimos. También Paul Ricoeur ha señalado esa "incoincidencia" o "desproporción del individuo consigo mismo":"... el hombre es el único ser que presenta esa constitución ontológica inestable consistente en ser más grande y más pequeño que su propio yo" (1982: 25-26). Desproporción que él señala en el nivel del conocimiento, de la acción y del sentimiento. Con relación al primer nivel, nos dirá que la apertura al mundo del ser humano ya padece de una estrechez inicial, porque su recepción es en perspectiva, y por ello, finita y unilateral. Pero en la medida en que el hombre es capaz de situar su perspectiva en relación con otras, y de hablar de su propia finitud, es señal de que posee una mirada que intenta rebasarla. En el segundo nivel, se experimenta la desproporción en el paso del "yo pienso" al "yo quiero". El deseo es experiencia de una carencia, que nos sitúa ante lo deseable. Pero sobre todo en el querer humano está instalada la exigencia de totalidad, raíz de la desproporción práctica que padecemos entre la finitud de mi modo de ser humano (carácter) y la infinitud de la felicidad, como "coronación de un destino", "realización final" y "totalidad de sentido y contento". El logro, el éxito con relación a un deseo concreto, se recorta sobre una desiderabilidad insaciable, nunca saturada (c£ Ricoeur, 1982: 25 y ss., 72 y ss., 87 y ss.). Por último, el momento afectivo, nos revela

otro sentido, o modalidad, de la desproporción humana. Ricoeur, siguiendo a Spinoza, habla de la "tristeza de lo finito". Un sentimiento que "se nutre de todas las experiencias primitivas que incluyen la negación en su propia afirmación: falta, pérdida, temor, pesar, decepción, dispersión, irrevocabilidad de la duración; todos esos sentimientos llevan tan claramente incrustada la negación que bien podemos considerar esta experiencia de la finitud como una de las raíces de la negación" (Ricoeur, 1982: 155). Y el dolor, como señaló un "maestro" de Ricoeur, Jean Nabert, puede tener una funcionalidad vital: ser signo de alarma de la agresión o de la enfermedad, coadyuvando a la conservación de la salud. Pero ¡cuántas veces resulta desproporcionado con la causa!, y otras muchas, por desgracia, cumple su función demasiado tarde. El dolor, por desgracia, se nos aparece muchas veces como "infuncionalizable". ¿Será, no obstante, revelador, como se pregunta Nabert, que el individuo está al servicio de los intereses de la especie? ¿Será el tributo que paga el individuo en cuanto lugar de paso de la vida universal? No obstante, procuramos olvidarlo cuando ha pasado, "como si no interesase a nuestro destino verdadero" (Nabert, 1997: 32). Por ello, "el hombre es gozo de sí en la tristeza de lo finito" (Ricoeur, 1982: 156). Es cierto que la "inocencia de devenir" de Nietzsche se puede interpretar como un intento de vencer o acabar con la angustia de la finitud. Hay que quedarse con lo que realmente es: el mundo con su alegría y fatalismo. Absolutizar el presente, que canta el carpe diem. Y a ello nos debe conducir un ateísmo, que no debe conformarse con la mera negación de Dios, sino que debe crear una nueva ética, unos nuevos valores. Y es que el nihilismo activo, consistente en el rechazo del mundo suprasensible, para no quedarse en nihilismo incompleto, que consiente que el vacío sea llenado por otros "dioses" o "redenciones universales" (falsos ideales e ídolos políticos y religiosos), reivindica el nihilismo completo, que junto a la negación de lo suprasensible, coloca los valores en otro lugar, subvertiéndolos. Los valores como proyecciones hipostatizadas y prejuicios sociales son de carácter condicional y relativo. Junto a ello, Nietzsche cuestiona la correspondencia entre la realidad y la razón en la que descansaba hasta ahora la verdad. Frente a la

racionalidad universal, lo que en verdad hay es el individuo particular y autárquico con sus variopintos intereses; singularidades empíricas con sus diversas perspectivas. El hombre sólo puede autotrascenderse desde la volun tad de poder. El nuevo motivo para vivir es "el sentido de la tierra", en el que la única trascendencia mundana que cabe es la de la creación artística y lúdica. Un sentido que tiene que ver con la voluntad de poder como proyectora de valores irás allá del bien y del mal", establecidos en la proclamación de una vida superior. Pero todo esto significa, entre otras cosas, una absolutización del sujeto, que creemos acaba en derrota. Pues se trata, en fin, de vivir y disfrutar, sin reticencias, del instante, del presente, sin perturbarlo con las preguntas por el porvenir, ni con la nostalgia del pasado. Un devenir inocente y "desmemoriado" que no sabe de valores caducos, y que no es sino afirmación de la vida como juego, más allá del bien y del mal, en el contexto del eterno retorno. Esto último significa querer volver a vivir lo experimentado, asumiéndolo incondicionalmente. Tiempo sin final y olvidado del dolor, en el que el pasado se vuelve insignificante, y desaparece todo finalismo y sentido de la historia. No hay validez última, ni progreso. Primacía de la voluntad, de los instintos, de la libertad creadora que inventa significados, y de la estética, sobre la razón, el orden y la ética. Un naturalismo cuasibiologista que acepta la muerte como una necesidad, que incluso habría que buscar cuando la vida se vuelve decrépita. Es inmoral vivir cuando ya no hay vida pletórica y ascendente. Nihilismo, pues, moral, epistemológico y ontológico, que niega todo valor, sentido y meta últimos. Hay que recuperar la plenitud en un mundo sin Dios y un hombre sin prójimo, sin origen y sin destino. Ello significa un nihilismo, en que nada es verdad definitivamente, y todo está, pues, permitido. Sin embargo, la debilidad de la alternativa nietzscheana está en su "propia imposibilidad". Y es que realmente, "ya no son posibles ni el retorno a la infancia, ni la inocencia del animal, ni la instalación en un mundo en el que el mal, el sufrimiento y la muerte no existan" (González de Cardedal, 2003: 128). Por ello contraargumenta con contundencia Luc Ferry: "¿Cómo recomendar la reconciliación con lo que hay, la adhesión total al destino, el amor fati,

cuando el mundo nos presenta el rostro de Auschwitz o de Ruanda? ¿Por qué y para quién vale tal imperativo?" (Ferry, 1997: 28-29). Y J.B.Metz también arremete contra la "cultura de la amnesia": "¿Qué sucedería si alguna vez los hombres pudieran defenderse con el arma del olvido de la infelicidad presente en el mundo, si pudieran construir su felicidad sobre el olvido inmisericorde de las víctimas, sobre una cultura de la amnesia en la que sólo el tiempo se encargara de curar las heridas? ¿De qué se alimentaría entonces la rebelión contra la sinrazón del sufrimiento presente en el mundo, qué alentaría aún a fijarse en el sufrimiento ajeno y a imaginar una nueva y mayor justicia?" (Metz, "Dios contra el mito de la eternidad del tiempo", en VV AA, 2001: 43). En verdad, el amor fati de Nietzsche que quiere asumir la finitud como un bien, que intenta asumir estoicamente el mal físico y el dolor como algo natural, como algo inevitable, que forma parte de la vida, y que puede ser una ocasión para educarnos y curtirnos, sobreponiéndonos en una afirmación de la vida y en una fidelidad a uno mismo, no tiene respuesta para el sufrimiento y la angustia del hombre concreto. Esa pedagogía del dolor, que nos puede hacer fuertes y "espartanos" es, como advierte Estrada, una réplica alicorta ante la infamia de tantas víctimas inocentes masacradas en los holocaustos. Es más, el mismo Nietzsche se conmovió entre la visión de un equino vapuleado. "Y es que no es lo mismo teorizar sobre el mal que experimentarlo de forma concreta, mucho más cuando se trata del sufrimiento sin sentido o de una víctima inocente" (Estrada, 2003a: 302). Aceptar el fatalismo, el azar, el sinsentido de la historia, la finitud y el nihilismo es reconocer que, en el fondo, no hay salvación para el individuo en particular. Añadamos a ello el sentimiento de culpa, que, por mucho que nos empeñemos en evitarlo, acusa el mal moral propio de la condición humana. En verdad la pretendida autosuficiencia humana, el esfuerzo ímprobo y titánico por absolutizar la iniciativa creadora del hombre, como único recurso para afirmar la vida humana y como autorredención, acaba manifestando su debilidad y su impotencia. La ausencia de Dios le duele hasta al propio Nietzsche en su añoranza. Hay un poema en el que, como comenta Olegario González, expresa nuestro autor su lamento de, y su acusación a, Dios: "¡No!

¡Vuelve! ¡Con todos los martirios, vuelve al último de todos los solitarios! ¡Todos los ríos de mis lágrimas corren hacia ti, y la última llamada de mi corazón arde por ti! ¡Oh vuelve mi dios desconocido! ¡Mi dolor! ¡Mi última felicidad!" (Nietzsche, 1964: 257). Y es que, no nos engañemos, el hombre posee un deseo irrenunciable de superar el mal. Pero el problema está en que el hombre no se autotrasciende, ni se salva por sí solo. La experiencia es bien explícita al respecto, pues como nos recuerda Juan Antonio Estrada, seguimos sin ver nacer al superhombre, ni la nueva creación de los espíritus libres. Ello probablemente porque, en el fondo, Nietzsche "quiso demasiado" al pretender una voluntad radical, que buscó absolutizar al hombre desde sus propias condiciones y limitaciones. Un esfuerzo titánico y autárquico, que pecó evidentemente de desmesura. El intento de redimir el pasado desde su aceptación fatalista que plantea el eterno retorno, no da respuesta a la infelicidad de cada individuo en particular. Lo mismo le ocurre a su solución "dionisíaca", y a su exaltación lúdico-estética, que inútilmente quieren trivializar la insalvable fractura de la condición humana. Y la inocencia espontánea e inmanente del "niño" es un "infantilismo", que, a la postre, no se puede permitir el hombre adulto, que se pregunta necesariamente por un por qué y un para qué. Su nihilismo no nos salva de la infelicidad, y por tanto del enigma trágico del mal. El intento de comenzar absolutamente desde sí mismo, de ser su propio comienzo y fin, acabó en el fracaso de su locura.

En fin, en términos generales, tenemos que reconocer que el hombre es "mixto" de afirmación originaria y de negación existencial. Desproporción entre lo finito y lo infinito, limitación humana en que se concreta su "labilidad". Labilidad que Ricoeur entiende como esa debilidad constitucional del ser humano que hace posible la experiencia de mal, y que consiste "en esa estructura de mediación entre el polo de finitud y el polo de infinitud del hombre" (Ricoeur, 1982: 16). El hombre es, pues, desproporción e intermedialidad. "Parece que hay en la naturaleza humana un rasgo trágico. Somos finitos, pero ansiamos la infinitud, mortales sedientos de inmortalidad, humanos, pero ansiosos de lo divino" (Estrada, 2001: 34). La raíz de nuestra

enigmática condición está pues en nuestra inexactitud. Es esa inadecuación, esa no coincidencia última consigo mismo lo que constituye "el substrato antropológico de lo religioso" (M.Gauchet). Sustrato que se concreta en el hecho de que al ser humano no le basta con ser y vivir, sino que aspira y necesita ser bueno, y que su vida tenga sentido (c£ Martín Velasco, 2002: 120). El profesor Marina, nos recuerda, como universales antropológicos, el hecho de que estemos diseñados para aspirar a la felicidad, y para encontrar sentido a la realidad (cf. Marina, 2005: 46-47). Otra cosa es que lo consigamos. Curiosamente J.D.García Bacca, un autor que se identifica con una actitud antiteísta, sostiene, a pesar de ello, unas desmesuradas afirmaciones antropológicas, que tienen como motivo el deseo y la necesidad humanos de superar toda limitación e insuficiencia, máximamente encarnadas en el hecho de la muerte. Él reivindica y confía en el esfuerzo prometeico del hombre, que acabará por "transustancializar" la realidad y sus circunstancias actuales, y que le llevará a una nueva creación, en la que habrá conseguido la inmortalidad. Para García Bacca la "transfinitud" de nuestra condición hace del sujeto humano un "ser intermedio" entre la nada y el infinito, que aspira siempre a superar todo límite. El hombre es pues libertad y posibilidades inagotables. El "hombre interior" con su "fuerza transfrnitadorá' es inconformista con su condición actual, y para él no hay "barreras concretas infranqueables", empezando por las de su propio cuerpo. Este último no es más que un límite fáctico transitorio, y la muerte "un paso en nuestra ascensión hacia lo infinito". García Bacca confía en que la continuidad de nuestra existencia se podrá dar en un nuevo cuerpo "más sutil y ligero", "cuerpo energético", "energía radiatoriá", "cuerpo de luz", etc. Esto significará que se habrá transustancializado nuestro cuerpo físico-químico en otro que se sustraerá a la descomposición mortal. Para llevar a cabo este proyecto el hombre sólo cuenta con las posibilidades de la nueva ciencia, con la que conseguirá dejar de ser "criatura de nadie", y ser creador de sí mismo. La "debilidad científica" de su argumentación hace que su filosofía se debata entre la utopía y la ficción científica. No obstante, pensamos que lo interesante de su antropología (que en su esfuerzo desiderativo nos recuerda a

la de Bloch, y por eso la hemos traído aquí a colación) es resaltar el carácter categórico del inconformismo humano con su condición actual, su insaciabilidad constitutiva, que le hace aspirar a superar todo límite hacia lo infinito. El ser humano se caracteriza por su necesidad y deseo de una afirmación definitiva personal e intransferible (c£ Beorlegui Rodríguez, "Transfinitud e inmortalidad en J.D.García Baccá", en Revista de Hispanismo filosófico, 2002: 23-46; García Bacca, 1957).

Teniendo en cuenta todo lo dicho, se comprende que Adolphe Gesché afirme que el enigma es elemento constitutivo de nuestra condición, con el que deberíamos aprender a convivir tanto en el plano de la racionalidad, como en el de la afectividad, y en el de la acción. Al elaborar nuestro propio proyecto tendremos que contar con lo indecible, con el misterio, con la opacidad, e incluso con lo "insoportable".

Y ante esta insaciabilidad enigmática de nuestra condición, surgen evidentemente preguntas como éstas: ¿Cuál es la medida del ser humano? ¿Cuál es la medida de su esperanza? ¿Será que el hombre es demasiado poco para sí mismo? ¿O será que el hombre es un ser enfermo, que padece aspiraciones desmedidas y desproporcionadas para sus propias capacidades? Así lo asevera Ignacio Sotelo evaluando la aspiración del hombre creyente: "Los hay [...] que no se conforman con menos que con Dios; a veces pienso que son sólo más soberbios, ¿qué mayor soberbia que pretender que sólo un ser infinito podría calmar nuestra sed?" (González Faus y Sotelo, 2003: 117). ¿Será el hombre - como se pregunta J.A.Estrada - "una carencia sin plenitud posible"? ¿Su desajuste será síntoma morboso, y él un error mórbido de la naturaleza? ¿El desamparo humano no nos está diciendo que somos una equivocación de la evolución? O, como puntualizaba muy bien Benedicto XVI, cuando era todavía cardenal Ratzinger: "Está claro que el hombre se halla en el cosmos y está referido a él, ¿pero está también el cosmos ordenado al hombre, o para el inmenso mundo de las estrellas es indiferente que en algún planeta se haya desarrollado vida y existan seres inteligentes?" [...].

"¿Tendremos que olvidar, como soberbia, nuestro convencimiento de la relación directa de cada hombre con Dios e inclinarnos ante la majestad del cosmos, ante el dios evolución? ¿O existe el Dios que es más grande que el cosmos y ante el cual cada hombre es más que todo el mundo universo?" (Ratzinger, "El fin del tiempo", en VV AA, 2001: 17, 25). Interrogantes realmente difíciles de contestar, pero que siguen hostigando al ser humano, aunque él procure muchas veces distraerse y zafarse temporalmente de ellos. Sin embargo, parece claro que el ser humano padece una especie de tropismo hacia lo infinito, que de tener alguna explicación, algunos piensan que su origen habría que buscarlo en una a modo de huella o presencia de lo absoluto. Como afirma Nabert: "La humanitas del hombre es ser, entre todos los vivientes, el único en el que se despierta la certeza de no ser un ser dado cuya naturaleza se podría acotar, es rechazar todo humanismo que se jacte de tener tomada la medida del hombre. La inadecuación de la conciencia real de sí y de la conciencia pura no es estrictamente posible más que por la inmanencia en la experiencia humana de la forma de lo absoluto, y toda la inquietud de la justificación procede de esta inadecuación" (Nabert, 1997: 138). 0 como también sostiene Levinas, es la huella o presencia ausente de lo Infinito lo que deja su idea en el hombre bajo la modalidad de deseo insaciable, deseo del Infinito (cf. Levitas, 1991: 126-127). Es esta "presencia misteriosa" la que explicaría esa "desproporción interior", ese "exceso" que le caracteriza, ese "estado de no plenitud", esa "situación de exilio del verdadero ser" que padece (c£ Martín Velasco, "Dios en el universo religioso", en VV AA, 1996: 16, 44). Es esa "presencia oculta' lo que explicaría que el ser humano sea constitutivamente añoranza de lo absoluto, de lo incondicional. Diríamos que es la "presencia oculta o negativa' de lo absoluto, lo que explicaría la experiencia de la insatisfacción radical, y también el deseo y la búsqueda de una coincidencia de la conciencia real con la conciencia pura (o aspiración infinita). De tal modo que mi insaciabilidad sólo se definiría desde Dios. ¡El ser humano es una nada capaz de Dios! Así, desde luego es como han experimentado y vivido el misterio de nuestra condición los místicos, y así han entendido el enigma de la naturaleza humana los hombres y mujeres

profundamente religiosos. Para ellos la tesis de la "autoprotección", que indica que Dios es una desafortunada invención consoladora del hombre, no nos proporciona una etiología suficiente, y nos condena a la derrota última. Nos da la impresión de que hoy el hombre se muere debido a "la muerte de Dios" postulada por algunos. Por ello la antropodicea necesita de una teodicea, a pesar de las insuficiencias y dificultades aporéticas que esta última conlleva. (Es por esto por lo que, como luego veremos, también la hipótesis de Dios necesita de "nuestra ayuda" para salir airosa de la prueba.)

Es cierto que algunos han insistido, como medida paliativa de nuestro sufrimiento, el que reforcemos una "conciencia biológica de nuestra existencia" vinculada como está a los ritmos vitales de la naturaleza. Cuando veamos que se completa nuestro ciclo vital, con suficiente humildad y serenidad, deberíamos aceptar nuestra próxima muerte. El tomar conciencia de que la vida es un accidente cósmico, y que el emerger del fenómeno humano es fruto de un complejo proceso de factores azaroso, y de "casualidades" nos ayudaría a aceptar nuestra insignificancia y pequeñez ante el inmenso e inabarcable universo, y a desasirnos de nosotros mismos (cf. Acarín Tusell, "La muerte, perspectiva médica", en Hallado [comp.], 2005: 87-88, 103-104). Ciertamente, la ciencia ha sido una creación humana maravillosa, que tiene unas aplicaciones instrumentales a las que hoy no debemos ni podemos renunciar. Pero tiene el inconveniente, como observa Marina, de que "nos trivializa" y "nos convierte en individuos insignificantes" (cf. Marina, 2005: 145). Frente a la optimista perspectiva que reivindicaba el "principio antrópico", al que hemos aludido, paradójicamente la ciencia también nos ha ayudado a tomar conciencia de la inconmensurabilidad del Universo, que nos hace proclives a pensar en su indiferencia y falta de consideración hacia nosotros. Basta pensar en lo que somos comparados con los millones de galaxias, y la antigüedad del universo, que ronda los 1.500 millones de años. Junto a ello tenemos la "exigencia cuantitativa': "La visión del biólogo es de una terrible 'objetividad': si los elefantes que han existido desde el comienzo del mundo estuvieran vivos, ¡ya no cabríamos!"

(Goutierre, 2002: 110). Y ciertamente ante la evidencia abrumadora de la lógica de la biología, o lógica de la evolución, esto es, que somos un producto de la materia en continuo autodespliegue emergente, y que por tanto no tenemos por qué ser el fin de la evolución, sino un paso más hacia, a lo mejor, una "ultrahominización", el "creyente" no negará esta posibilidad, pero, desde su experiencia salvífica, afirmará que esa posibilidad no será incompatible, sino en reconciliación con su destino final. Y ello porque, la naturaleza en su evolución, con el emerger del fenómeno humano, por insignificante que parezca desde el punto de vista material y biológico, como observa González Faus, se ha hecho pensante, responsable y deseosa de ser feliz. Y lo sorprendente y su¡ generis del ser humano es que la exigencia de felicidad, que acompaña a la necesidad de sentido en su vida estético-afectiva y moral, parece tener una desorbitada exigencia de eternidad. Si todo es perecedero, se trivializa la exigencia de perennidad y de verdad absolutas del amor, de la justicia, de la amistad y de la libertad humanos. El ser humano se revela, pues, como conciencia del Universo que aspira a ser significativa, y por ello se cuestiona sobre su sentido y finalidad, en los que se juega su propio destino y el del mismo Universo al que pertenece.

Queriendo insistir en el reto que supone "la lógica de la evolución" para esta genuina aspiración humana a vivir en un Universo con sentido, tenemos que recordar que las posibilidades que actualmente se "barruntan" en el campo de la ciencia y de la tecnología (potenciadas por la "ciencia ficción", que no es sino la memoria del futuro), parecen plantear las posibilidades de esa "ultrahominización" a la que antes hemos aludido, con su consecuente carga de "trivialización" de lo humano. Da la impresión de que la capacidad innovadora del quehacer científico-tecnológico puede llevar al hombre a la condición de "aprendiz de brujo", en la que puede terminar siendo víctima de una obra, que le acabe desbordando y convirtiéndole, de fin, en un medio hacia lo "ultrahumano". ¿Acabará el hombre, en su emulación de Dios, creando "autómatas", o mejor "androides" o "replicantes humanos", que terminarán por emanciparse de su progenitor? En la ciencia ficción ya se

habla de humus comboticus (mitad orgánico y mitad inorgánico) (Mazlisch, 1993). Incluso algunos piensan en la posibilidad de construir androides con sentido común y responsabilidad, mediante la complementación de la Inteligencia Artificial y las redes neuronales (c£ Caudill, 1992). Ése puede ser el resultado de la "tecnología autómata", o mejor de la "tecnología animista", que todavía hoy pertenece a la ciencia ficción, pero a lo mejor por poco tiempo (cf. Winner, 1979). ¿Acabarán los artefactos tecnológicos escapando al control humano, e incluso terminarán por conquistar la capacidad de autorreproducirse? "Son seres híbridos, identidades terminales, que apuntan al advenimiento de un hermafroditismo tecnológico" (Molinuevo, 2004: 67; cf. 126-128). La "especulación soñadora" ya habla de la posi bilidad de una "tecnoevolución", que acabará sustituyendo al hombre por sistemas cibernéticos evolutivos (c£ Hottois, 1990: cap. 5). ¿No nos obligarán estas "posibilidades", en un futuro próximo, a replantearnos nuestra concepción de la condición humana? ¿Y con ello nuestra valoración de nuestra finitud y de nuestra mortalidad, al quedar en cuestión nuestro soberbio antropocentrismo? (Singer, 1994). ¿El futuro será ya de la metamorfosis, y de "las identidades proteicas"? ¿Estará tocando a su fin definitivamente el imaginario mítico-simbólico del homus religiosus, que, en su versión secularizada, sobrevivía en el hombre prometeico e ilustrado de la modernidad: el hombre del progreso y señor de la naturaleza y de su historia? ¿No estaremos ya en las puertas del "transhumanismo", que cuestiona y supera la idea de una esencia humana inalterable, y del ser humano como término de una evolución, que ya se rige por la creatividad tecnológica, y se abre a la posibilidad de la inmortalidad y de una conciencia superior? ¿Será el futuro poshumano? ¿Nueva versión del superhombre que cambie su naturaleza biológica, gracias a las posibilidades de las nuevas tecnologías? ¿Tecnopaganismo superador de la alienación religiosa y de los límites humanos? (Max More) (c£ Molinuevo, 2004: 91-104). Es curioso cómo la "ciencia ficción", adelantándose a los tiempos, ya está planteando los dilemas éticos y humanísticos que se ciernen sobre el desarrollo de la ciencia-tecnología. El dilema humanismo-nuevas tecnologías es ya inevitable, y urge

debatirlo en profundidad, porque nos jugamos en ello nuestro futuro, o mejor, el de las próximas generaciones. ¿En un futuro próximo, acabará Prometeo liberándose de sus cadenas y triunfando en su rebelión contra los dioses? ¿Acabará el hombre superando la prohibición genesíaca, y adueñándose del "árbol de la ciencia", que le proporcionará su auto divinización? ¿Las nuevas tecnologías permitirán al hombre superar, como comenta José Luis Molinuevo, la tragedia de la imagen que quiere ser original? ¿Ante las posibilidades que se nos abren en un futuro próximo, por ejemplo en el campo de la biogenética, con la manipulación de embriones, la selección genética, la donación, etc. acabará el hombre del siglo XXI por superar las prohibiciones del soporte mítico-simbólico del pensamiento tradicional? El problema está en que, si no queremos vernos sometidos a los dictámenes de la técnica de un modo acrítico (lo posible es factible y debe ser realizado), hay que intentar de nuevo una lectura humanística de la misma. Es algo que ya reivindicó Ortega (c£ Ortega y Gasset, 1982). Y es que una antropología que tenga como categoría hermenéutica fundamental la mera posibilidad resulta bastante inquietante. Sin límites nos destruimos. Tiene razón Molinuevo cuando afirma: "No son las tecnologías las causantes de la deshumanización sino individuos deshumanizados. La deshumanización social, económica, cultural es la causa de la deshumanización tecnológica y no al revés". E insiste a continuación: "El problema dramático es que la sociedad humana no está a la altura teórica de lo que produce tecnológicamente" (Molinuevo, 2004: 168, 178). Las nuevas tecnologías pueden amenazarnos con una mezcla de barbarie y violencia. Hace falta una nueva hermenéutica para orientar las nuevas tecnologías hacia consecuencias humanizadoras. ¿Las posibilidades de la ciencia no deben ser recortadas? ¿Se legitiman por sí mismas, o hace falta alguna censura? Con las nuevas tecnologías se nos están abriendo un abanico de posibilidades impensables hace pocos años, que pueden incluso implicar un nuevo modo de estar en la naturaleza y de entendernos a nosotros mismos. En este sentido el reto de las nuevas tecnologías nos acaba planteando un reto antropológico. Por ello algunos ya hablan de una nueva cultura que sepa orientar a las tecnologías

revolucionarias de nuestro tiempo y sus sorprendentes posibilidades hacia fines de solidaridad y de justicia. Una "nueva ilustración", como sostiene José Luis Molinuevo. Una "cultura tecnológica" que sepa hacer una nueva interpretación de la técnica, más allá de la meramente instrumental, que permita incorporarla a un proyecto de liberación-humanización en la sociedad globalizada, digital y cibernética. El ciberespacio y la realidad virtual, por ejemplo, pueden ser un instrumento de comunicación enriquecedora y de democratización de los conocimientos, pues, gracias a esa tecnología, somos, como nos recuerdan Pierre Lévy y José Luis Molinuevo, la primera generación verdaderamente mundial, que nos invita a ser universales. Ello es algo muy oportuno en la actual sociedad pluricultural. Pero Internet también puede convertirse en una herramienta de dominio y manipulación ("totalitarismo electrónico"), en la que la realidad puede confundirse con la "ficción" de un programa informático. Y las tecnologías de la comunicación pueden estar no al servicio de la verdadera comunicación, sino al servicio de la venta de información, como una nueva modalidad consumista. En la publicidad de la imagen, que nos heterodirige, el consumidor es consumido. La amenaza que ahora se cierne sobre nosotros es la del poder de la imagen y de los medios, que nos pueden utilizar. Lo artificial-virtual, el mundo del simulacro, se vuelve ahora la realidad hegemónica. ¿Pero dónde poner el límite de la simulación? ¿No estaremos regresando a la caverna platónica? ¿No estamos ficcionalizando el mundo con la magia de los efectos especiales? La sobredosis de imágenes nos convierte en lo que quiere el vídeo que veamos y seamos (Wim Wenders). El lema del horno digitalis es: "Clico, luego existo". Podemos acabar envueltos en una pseudorrealidad, que termine falsificando nuestra existencia integral, mediante una especie de fusión de la mente con el ordenador, en la que el cuerpo puede quedar convertido en una especie de prótesis de la máquina ("terrorismo audiovisual"). Por tanto, sólo esa "cultura tecnológica' podrá ayudarnos a superar el peligro de unas consecuencias catastróficas ("distopías críticas" como advertenciadiagnóstico del presente), que puede alimentar hoy, como reacción, una tecnofobia (c£ Postman, 1995). La técnica tiene que volver a

ser "embridada" por la ética para que se ponga al servicio de la dignidad humana, y se reconvierta en "tecnología de la liberación" (George Gilder). No podemos consentir que el individuo se convierta en un engranaje de la máquina. Por estas razones, pensamos que en el empeño de esa nueva mediación simbólica, no deberíamos renunciar a ciertas claves básicas del humanismo clásico de nuestra tradición occidental, aunque entendiéndolo abierto al diálogo con otras culturas, y ponderando las posibilidades de las nuevas tecnologías. Es más, estas claves deben ser el punto de partida para no perdernos y desorientarnos en un piélago de posibilidades, entre las que habrá que elegir. Porque no todo lo posible es correcto desde un punto de vista ético. Habrá que entusiasmarse con aquello que amplíe el horizonte de nuestra libertad y felicidad, y sirva para ratificar nuestra dignidad humana. Y es que la técnica y las máquinas por sí mismas no nos salvarán. La cibercultura puede ayudarnos a alumbrar nuevas metáforas y narraciones simbólicas, que pueden encerrar una nueva manera de entender la identidad humana, y en la que el hombre vuelva a ser "piloto de su propia vida". No hay duda de que habrá nuevas posibilidades, que ayudarán a enriquecer nuestra mirada sobre nosotros mismos, y que podrán enriquecer la visión de un "nuevo humanismo", que Molinuevo caracteriza como el de "las posibilidades del límite", apoyándose en la ontología de Eugenio Trías. El límite no entendido como mera frontera, sino como posibilidad de encuentro y relación. Una cibercultura, como portadora del diálogo intercultural, puede ayudarnos a profundizar en nuestra condición humana, superando una concepción cerrada de nuestra naturaleza, a la que se podrá entender ahora como una "esencia abierta" a una continua autosuperación, pero desde unas constantes antropológicas, que se revelan como una llamada a la libertad creadora, y que posibilitan nuestra continua transformación. Desde esta perspectiva, el humanismo del límite, reivindica a este último no como una frontera que nos convierte en mónadas enclaustradas, sino como posibilidad de apertura recíproca que puede enriquecernos a todos, descubriéndonos iguales en la diferencia. La universalidad se descubre entonces viviéndose de muy diversas maneras, y siempre abierta a su continua autosuperación

humanizadora. Si no es así, nos debatiremos en un nihilismo caótico donde todo lo posible podría ser elegido como legítimo (Fernández del Riesgo, 2005: cap. 5). En este sentido el humanismo estético que reivindica Molinuevo (orientarnos por medio de las nuevas imágenes, narratividad ¡cónica y argumentación perceptiva) no es, en mi modesta opinión, incompatible con el concepto y con una metafísica y una ética de la libertad bien entendidas. Es más, aquél puede ayudarnos a construir estas últimas. Sin ellas difícilmente podremos defendernos de la deshumanización tecnológica y cultural, y desperdiciaremos las posibilidades de las nuevas tecnologías. Una metafísica que no defiende una concepción esencialista-reificada de nuestra condición humana, sino abierta a la autosuperación, desde una libertad orientada por valores, necesidades y posibilidades, que pueden ayudar a descubrir no sólo el logos científico, sino también el simbólico, que puede integrar la cultura de la imagen y de lo virtual digital. Esta última nos habla, por ejemplo, de nuestra condición de navegantes de nuevos espacios, que nos puede hacer vivir continuamente al límite de nues tras posibilidades, creando nuevas identidades. En este sentido pienso que no sería incompatible la naturaleza humana con la historia. El problema está, como ya hemos visto, en que hay versiones que apuntan a una "transhumanización" o superación de un antropocentrismo bien entendido. Este último nos concibe como el lugar en el que la naturaleza se hace pensante, y responsable, teniendo el ser humano que compatibilizar su proyecto de libertad felicitante, con la salvaguarda de aquella. Y surgen inevitablemente preguntas tales como: ¿Conseguirá el hombre algún día la "medicina de la inmortalidad" de la que ya han hablado algunos (Bloch, Morin...)? ¿Mutará vía tecnoevolución hacia una realidad suprahumana? Pero más allá de que la primera posibilidad siga siendo hoy pura ficción, y de que la segunda no supere aún la mera especulación, la exigencia radical de sentido del "hombre religioso" postula que todas esas posibilidades deberán ser compatibles con el posicionamiento definitivo de todos los componentes de la enigmática aventura humana, aunque ésta pueda quedar integrada en un proceso que la sobrepase. A ello puede aludir la imagen de Juan en el Apocalipsis: "Luego vi un cielo nuevo y una tierra

nueva - porque el primer cielo y la primera tierra desaparecieron-" (Ap, 21,1). Naturalmente el tema que queda ahí abierto a la reflexión del "creyente", en un futuro próximo, es cómo compatibilizar la escatología con el avance portentoso e innovador de las ciencias y las nuevas tecnologías. Una aportación interesante, en los años cincuenta, fue la de Teilhard de Chardin, que concibió la historia de la creación salvadora como evolución, que escapa a la entropía gracias al paso de lo inorgánico, a lo orgánico, y a través de la homogénesis, a la noosfera, que lleva la evolución hacia la convergencia cristocéntrica del Punto Omega. Pero nos hemos desviado del interés fundamental de nuestra reflexión al que debemos de volver.

2.2. El enigma del mal y los problemas de la teodicea

La autoconciencia de esa inadecuación, de esa privación y desajuste, de los que venimos hablando, no es sino la experiencia del mal. Mal que podríamos definir, en primer lugar, como la "cruel indiferencia" del curso de la naturaleza, cuyas fuerzas calificó Freud, en El porvenir de una ilusión, de "inmisericordes", y que tantas veces frustran esas aspiraciones radicales a las que acabamos de aludir. La naturaleza no parece doblegarse a nuestras exigencias. "La naturaleza nos ha hecho posibles y nos abandonará un día con la misma indiferencia' (Drewermann, 1997: 72). Esta indiferencia o "extranjería" del mundo, constituía para Camus la experiencia del absurdo (Camus, 1963: 19 y ss.). Y en la misma línea escribe Kolakowski:"... la anticipación de nuestra muerte, es decir, la representación del mundo del cual se retira nuestra presencia, nos descubre la repentina indiferencia del ser, y por esa razón es difícil de sobrellevar" (Kolakowski, 1975: 75). En segundo lugar, el mal también se puede definir como esa paradójica capacidad humana de hacer daño a los demás y a nosotros mismos. El primero es el mal físico, que también podríamos denominar el mal pasivo, el mal desgracia, que se sufre; y el segundo es el mal moral, el mal querido, el mal activo, que se inflige, y que está relacionado con la libertad responsable del hombre. Son pues, dos realidades humanas: el sufrimiento y la maldad (Job y Caín). En la

vida, ambas modalidades pueden entremezclarse, pero no es solución satisfactoria achacar el sufrimiento a la maldad, pues la esfera del mal pasivo sobrepasa a la del mal activo (Oelmüller, "No callar sobre el sufrimiento", en Metz [dir.], 1996: 83). El mal se concreta en experiencias que nos amenazan con el sinsentido: el error en nuestro intento de conocer la verdad, la torpeza y la injusticia de nuestro actuar, la hostilidad de la naturaleza y las enfermedades, y, en fin, la muerte que nos arrebata de este mundo, muchas veces demasiado pronto. El mal es ese tipo de experiencia a la que difícilmente nos adaptamos desde un punto de vista emocional e intelectual, por muchas explicaciones científicas que alcancemos de ella. Sencillamente nos parece una perturbación irreducible, contranatura, sin sentido, y por ello inintegrable e injustificable (c£ Levinas, "Trascendencia y mal", en Nemo, 1995: 156). 0 como dice Eugenio Trías, el mal es ese "poderoso agente capaz de desfigurar todo lógos, todo sentido, toda posible configuración"; o ese lugar "en el que se produce el anonadamiento mismo de toda posibilidad de transfiguración simbólica y la radical anulación del sentido" (Trías, 1997: 110, 111). Dicho de otra manera, la conciencia pura que se identifica con ese deseo de igualarnos a nosotros mismos, y el ser nosotros sujeto de aspiración infinita, se levantan contra la opacidad y las resistencias que encierran la experiencia de mal. Hay una contradicción insalvable - como afirma Nabert - entre "el yo puro y el existente que somos". La finitud del individuo, como condición óntica, no le permite alcanzar un bien, al que, no obstante, se puede acercar sin cesar, y que le es dado desde el inicio de su biografía, como deseo y llamada. Esta finitud y contingencia humanas, y en definitiva la imperfección connatural de todo lo que existe es lo que luego llamaremos el "mal metafísico".

Ahora bien, ese "contraste insanable" que padece la vida humana, alcanza su máxima expresión en la muerte. Una muerte que puede considerarse la máxima expresión del mal físico y del mal existencial. Ella nos plantea una problemática global, que afecta a la totalidad de la vida y de la realidad: "Efectivamente, la pregunta sobre la muerte desata en cascada otras muchas:

el sentido de la vida, el significado de la historia, la validez de exigencias éticas absolutas (como la justicia, la libertad y la dignidad), la posibilidad de la esperanza. Y sobre todo, la pregunta sobre la muerte es una variante de la pregunta sobre la singularidad, irrepetibilidad y validez del individuo concreto, que es en definitiva quien sufre" (Ramos y Sánchez-Caro, Como comenta Estrada, si vivimos una vida buena y gratificante, la muerte aparece como la anti-vida, que rompe los lazos con los seres queridos, y con las aventuras emprendidas en común. Y si vivimos una vida infeliz y desgraciada, la muerte puede aparecer como una "liberación", pero a costa de sellar definitivamente el fracaso. Por ello, la muerte, a la postre, nos vence siempre. Teniendo en cuenta este conjunto de interrogantes, podemos afirmar que el valor de una antropología podrá depender de varias cosas, pero entre ellas desde luego, de que tenga o no tenga en cuenta el fenómeno de la muerte, y del tratamiento que ofrezca del mismo. Y es que, como indica Eugenio Trías, la existencia del ser humano está marcada por un doble tránsito: el que va de la naturaleza al mundo, vía humanización; y el que, con la muerte, nos enfrenta con el confín del mundo. La existencia humana se enajena de la naturaleza para acabar abocada, en el límite, con el misterio.

Nos da la impresión de que la enfermedad y la muerte nos están diciendo que la finalidad de la vida y de la selección natural no tiene entre sus prioridades salvar al individuo. No obstante, nosotros nos rebelamos espontáneamente frente a la idea de ser una mera mediación para el emerger de nuevas posibilidades, aunque puedan ser aún incluso superiores a nosotros mismos. También podemos preguntarnos si el sufrimiento y la muerte no serán el precio que hay que pagar para las producciones del espíritu y del genio humano, en definitiva, para el progreso de la historia. Pero una lógica de la historia de tal índole, que desprecia al individuo en particular, nos resulta cruel e inhumana. Y es que: "La realidad última, la única que vale cuando se trata del sentido de la existencia, no la vive un ser `ejemplar', sino el individuo único e irrepetible" (Ferry, 1997: 17). Y es este individuo el que, como persona única e irrepetible, se plantea la cuestión del sentido, no a nivel

predicamental, sino a nivel trascendental. Y es que, en último término, la condición de posibilidad realmente satisfactoria de los sentidos relativos intrahistóricos (experiencias satisfactorias), que se dan mezclados con muchos fracasos, injusticias y experiencias desgraciadas, es la postulación de un sentido último. Con un ejemplo figurativo, se entenderá mejor lo que queremos decir. Alguien desde luego, por circunstancias desgraciadas, puede morir de hambre o de sed (nivel predicamental), pero lo que resulta - a priori - impensable es que haya hambre y sed y no hubiera agua o alimentos en el mundo (nivel trascendental). Esta exigencia lógico-moral es así, pues resulta muy duro y cuesta arriba aceptar el absurdo como nota última constitutiva de la realidad.

Ahora bien, una de las tareas del Universo simbólico ha sido enfrentarse con estas experiencias desnomizadoras, que parecen atentar contra el orden y el sentido que se presuponen en la praxis de la vida cotidiana o "normal'. Y en esta tarea, ha tenido un protagonismo especialmente relevante el Universo simbólico religioso. Este Universo alumbra una cosmización de tipo sacralizante, que protege al sujeto humano del desorden y del sinsentido (ya sean catástrofes, epidemias, guerras, o la muerte). "En momentos críticos y en las situaciones-límite tales universos se ofrecen como verdaderos refugios, puertos de salvación ante los riesgos de naufragio, perdición, sinsentido o nihilización" (Fernández, "Razón y religión en la encrucijada. Pensar lo sagrado", en Ilu, 2002: 225). Y ello porque procuran alumbrar una interpretación de la realidad, que le intentan ayudar al ser humano a asumir esas experiencias, aunque sea con un mínimo de coherencia y dignidad. O dicho de otra manera, intentan mantener al individuo y a la colectividad en un mundo con sentido, aun en el contexto de estas experiencias límites. Así, por ejemplo, frente a la injusticia social se habla de una recompensa en la vida futura, o se legitima el enfrentamiento y la lucha a partir de la denuncia profética; y frente a la muerte, se la descodifica para alumbrar algún sentido, y se la ritualiza para rehabilitar a las personas afectadas y recomponer las relaciones sociales rotas. En este sentido tiene razón Parsons cuando escribe:

"Así como la economía enfoca el problema de la escasez, podemos decir que la religión enfoca el problema del mal: sin mal no hay religión" (Parsons, 1968: 94). O como formuló Hermann Lübbe, la religión es una práctica para enfrentarse a la contingencia. Coincidiendo con ello, también Eugenio Trías sostiene que la religión intenta aportar algo al ser humano, ante lo que la política, la economía, la ética, el arte y la filosofía se muestran impotentes: "Se plantea con todo rigor doblegar ese doble límite negativo del dolor y de la muerte" (Trías, 1997: 98). De alguna manera, podemos decir que el término "Dios" ha sido una palabra que ha servido para expresar los anhelos de la especie humana, y "en la que las generaciones enteras han expresado su reacción ante lo intolerable" (Martín Velasco, 1985: 12). Y en este mismo sentido afirma Berger: "Toda sociedad humana es en última instancia una congregación de hombres frente a la muerte. El poder de la religión depende entonces de la credibilidad de las consignas que ofrece a los hombres cuando están frente a la muerte, o, mejor, cuando caminan, inevitablemente hacia ella" (Berger, 1971: 82).

Ante la experiencia del mal, la religión ha proporcionado una teodicea, es decir, una explicación y alternativas prácticas, en términos de legitimación religiosa, frente a la experiencia anómica, máximamente encarnada en la muerte. Etimológicamente este término significa "justificación de Dios", y tradicionalmente se ha usado para referirse a las teorías que trataban de explicar cómo un Dios bueno y omnipotente podía permitir el dolor y el mal en el mundo. (En el pensamiento secular también surgieron reflexiones acerca del sufrimiento y del mal; a modo de equivalentes funcionales de la teodicea religiosa. Pensemos en los planteamientos que en este sentido podemos encontrar, por ejemplo, en la filosofía epicúrea, en Schopenhauer, en la filosofía hegeliana o en el marxismo. Pero de ello hablaremos más adelante.) Kant nos dio una definición oportuna: "Por teodicea se entiende la defensa de la sabiduría suprema del Creador del mundo frente a la acusación que la razón presenta contra ella a partir de lo que en el mundo no se nos muestra como adecuado a ningún fin. A esta defensa es a lo que se denomina

abogar por la causa de Dios" (Kant, 1992: 7). En verdad ha tenido una doble función: "Por un lado intentar conciliar la existencia de Dios con la del mal, y explicar el porqué y para qué del mal desde la perspectiva teocéntricá" (Estrada, 2003a: 33). Se trata, por tanto, de intentar superar la impugnación racional que hacía incompatible la existencia del Dios bueno y el mal. Por esta razón la teodicea es una temática donde especialmente se ha dado el debate y la confrontación entre la religión y la filosofía. El problema del mal se ha vivido, generalmente, como un problema religioso, pero en el que la religión quedaba amenazada por la razón: "La experiencia religiosa ha captado siempre de alguna manera que existe un choque recio, una dura tensión entre la fe en lo divino experimentado como poder sustentador y salvador de lo real y la existencia del mal en el mundo" (Torres Queiruga, "El mal inevitable. Replanteamiento de la teodicea", en W AA, 1995: 38). La teodicea, como sostiene este autor, nace con la religión, y en el fondo, consistirá en una "pisteodiced" o "justificación de la fe" (pistis = fe; dike = justicia). Esto último se comprende fácilmente, porque el problema del mal es la gran prueba de fuego de la fe, que convierte a la hipótesis de Dios en "profundamente objetable" (Fraijó, "El MAL: así lo vive el cristianismo", en W AA, 1995: 82). O como observa J.A.Estrada la contradicción entre Dios y el mal ha sido "la roca fuerte de la increencia". Objeción que se recrudece, si cabe, en el caso del cristianismo al apostar por un DiosPadre benevolente. Marina sostiene con cierta ironía que: "Todas las soluciones que se han dado a este problema no han hecho más que marear la perdiz" (2005: 130). El tema es tan arduo y complicado, y presenta una objeción tan sólida, que para algunos, como por ejemplo Michel Onfray, los ateos son realmente los más lúcidos. No obstante, como tendremos ocasión de analizar, la justificación pendiente de los inocentes que sufren es uno de los acicates que mantiene viva la cuestión religiosa.

"La forma primera, y sin duda la más antigua y universal, de reaccionar ante el problema del mal es la de denunciar a Dios. Malum, ergo non est Deus" (Gesché, 2002a: 20). El clásico razonamiento deductivo se remonta en

sus orígenes al argumento de Epicuro: "O Dios quiere quitar el mal del mundo, pero no puede; o puede, pero no lo quiere quitar; o no puede ni quiere; o puede y quiere. Si quiere y no puede, es impotente; si puede y no quiere, no nos ama; si no quiere ni puede no es el Dios bueno y, además es impotente; si quiere y puede -y esto es lo más seguroentonces, ¿de dónde viene el mal real y por qué no lo elimina?" (Epicurus [ed. del original], Gigon, Zúrich, 1949: 80; Lactancio, De ira Dei, 13 [PL 7, 121]. Cit. Torres Queiruga, "El mal inevitable. Replanteamiento de la teodicea", en W AA, 1995: 55). Este argumento también fue reivindicado por D.Hume: "Las viejas cuestiones de Epicuro todavía están sin responder. ¿Tiene voluntad de prevenir el mal, pero no poder para ello? Entonces es impotente. ¿Tiene poder para ello pero no lo desea? Entonces es malévolo. ¿Tiene poder para ello y lo desea? ¿De dónde proviene entonces el mal?" (Heme, 1974: 166). La existencia del mal parece incompatible con la idea de un Dios omnipotente, omnibenevolente, y omnisciente. ¿Un Dios de estas características, que conoce por tanto el futuro, no podría, por ejemplo, haber creado sólo a aquellas criaturas humanas que iban a obrar bien? A ello se le han dado dos respuestas, intentando una argumentación pro Deo. Por un lado que, sabiéndose por experiencia de la debilidad humana, ese posible mundo habría sido de diminutas proporciones, y por esta razón no muy significativo. Por otro, se ha formulado un "inconveniente gnoseológico-metafísico": "Es lógicamente imposible conocer con certeza las respuestas de agentes libres ante cualesquiera situaciones posibles, con lo que la omnisciencia divina no puede alcanzar a conocer dicho mundo". La libertad humana aparece como un referente absoluto, "incom patible con el determinismo causal" (Romerales, 1995: 26, 27). El libre albedrío supone la imposibilidad de hacer un pronóstico cierto sobre el futuro. En este sentido, el futuro del ser humano libre es un "futuro contingente". Por esta razón la creación de agentes libres y moralmente responsables tiene, como conditio sine qua non, la posibilidad, la incertidumbre y el riesgo del mal moral. Para Kierkegaard la mayor prueba de la omnipotencia divina es el que haya creado seres libres, capaces por tanto de decirle no. La libertad es un bien inalienable, propio de la dignidad

absoluta de la persona humana, que debe ser respetada por Dios, una vez que Él se ha implicado y complicado con la creación. En este sentido, la omnipotencia divina no implica la omnisciencia, ni la omnificencia, pues no lo puede conocer todo, ni todo lo que acaece es obra suya. No obstante, en este intento de racionalizar, en alguna medida, la creación de agentes libres, nos pueden aún surgir unos interrogantes. Tiene razón al respecto Gesché cuando observa: "Dios se ha atrevido a emprender la paradoja de suscitar un ser finito con la capacidad de oponerse a Dios. Ahí radica el fundamento teológico de la posibilidad de la objeción contra Dios" (2002a: 180). ¿Si Dios no sabía lo que los hombres podían hacer, no se arriesgó demasiado? Este interrogante nos hace pensar que la teodicea clásica parece querer disculpar a Dios demasiado deprisa ante el escándalo del mal. ¿No pecó ese hipotético Dios de imprudencia? Con relación al mal físico que, de modo inductivo, se comprueba tan ampliamente en nuestro mundo, se intenta justificar desde la perspectiva de la "evolución creadora". La experiencia negativa se justifica como el coste que hay que pagar para que se alumbren seres cada vez más perfectos y superiores. Grandes bienes merecen el precio de ciertos males. En línea con este modo de argumentar, es oportuno recordar aquí el argumento leibniziano, que sintonizando con esa concepción funcional del mal (utilitarismo divino), añadirá que si existiese un mundo posible que fuese el mejor, Dios estaría obligado moralmente a crearlo, pues Dios en su perfección y bondad siempre elige lo mejor, por lo que vivimos en el mejor de los mundos posibles. En su sistema racional todo debe tener una causa, un porqué, también el mal, ya que Dios es "la suprema razón" y el "supremo arquitecto" (Monadología, § 55; Teodicea, § 8; 195; 248). El mal como priva ción de ser se da solamente por concomitancia (Discurso de metafísica, § 30: Teodicea, § 380). Hoy diríamos que es un "daño colateral" que se justifica en función de la armonía de la totalidad. Y nuestra incomprensión se debe a nuestra limitada visión fragmentaria de la realidad, ya que la felicidad que cuenta no es sólo la humana (Teodicea, § 119) (Estrada, 2003a: 192 y ss.). Pero este argumento tiene la debilidad de contar con un concepto poco coherente: el mejor de los mundos posibles. Siempre podemos pensar en otro

mejor, añadiendo un poco de más bien. Es un esfuerzo por relativizar-minimizar el mal, intentando integrarlo en un orden natural, y destacando la perfección del conjunto (el cosmos, el desarrollo y el progreso de la historia). Una perfección del todo que no nos es asequible a nosotros, desde nuestra alicorta perspectiva, dada nuestra finitud contingente e histórica. Recordemos junto a Leibniz, a Plotino, a Hegel, y la misma respuesta del Dios de Job. Dios saca bien de ese mal, que es lo que a nosotros sólo se nos aparece, debido a nuestra visión parcial y fragmentaria. Claro que este modo de apelar al conjunto, para superar el mal concreto, tiene mucho de especulativo y poco de existencial. Ante el sufrimiento del hombre real las especulaciones de poco valen. En verdad, nos da la impresión de que en esta manera de argumentar se da una cierta idealización del mal, que no contempla la posibilidad de males que no sean "funcionales" ni "aprovechables". Constatamos, desgraciadamente, que hay demasiado mal físico en el mundo. Se nos puede decir que los males físicos pueden ser ocasión para la realización de bienes superiores, como la compasión o la solidaridad humanas. Los primeros son los que J.L.Mackie denomina males absorbidos. Pero, a pesar de ello, ¿no hay males de sobra? ¿en su exceso no nos parece supererogatorio o injustificable?, ¿no hay males sin sentido? "`Sin sentido' significa estrictamente que no son condición lógicamente necesaria para la producción de ningún bien igual o mayor ni para la eliminación de ningún mal igual o mayor" (Romerales, 1995: 44). Pensemos, por ejemplo, en la gratuidad de unos animales que mueren en un incendio del bosque, o en la muerte fortuita de un niño por una desgraciada caída. Ésta es también la insuficiencia del argumento de Kant, que relaciona el bien y el mal con la libertad humana, pero guarda silencio sobre el mal físico, o da una precipitada justificación funcionalista al servicio del progreso, y no tiene en cuenta el sufrimiento del inocente, ni la desproporción que muchas veces se da entre el pecado y el castigo. Y es que el exceso del mal hace muy cuesta arriba el intento de su racionalización-justificación. En verdad, carecemos de un criterio a priori para evaluar qué cantidad de mal sea asimilable. Ello es algo que reconoce incluso un teólogo como E.Schillebeeckx: "Existe en

nuestra historia un exceso de sufrimiento y de mal, una exuberancia salvaje de dolor que se resiste a cualquier explicación o interpretación. Es demasiado el sufrimiento inmerecido y absurdo para poder racionalizarlo en clave ética, hermenéutica y ontológica [...]. Además, este sufrimiento recorre de principio a fin la historia humana [...]: la historia es `una ekumene de sufrimiento" (1983: 707). ¿Por qué una evolución tan lenta y dolorosa? ¿Si Dios existiera no se notaría? ¿Cómo puede permanecer tan impasible ante el exceso del mal? Al respecto, Russell concluye: "El mundo en que vivimos puede ser entendido como el resultado de la confusión y el accidente; pero si es el resultado de un propósito deliberado, el propósito tiene que haber sido el de un demonio. Por mi parte, encuentro el accidente una hipótesis menos penosa y más verosímil' (1983: 108). Por otro lado, el recurso de la ignorancia, esto es, que desconocemos los inescrutables designios divinos, ¿no hacen al teísmo poco razonable ante el enigma del mal? Incluso un teólogo como Tamayo-Acosta es rotundo ante el escandaloso enigma del mal: "Ante el dolor y la maldad, la razón humana no puede por menos que reconocer humildemente sus límites, su impotencia, su incapacidad para darles solución. Cualquier lógos racional que intente explicar el sufrimiento y el mal en la historia está condenado al más rotundo fracaso" (Tamayo-Acosta, 1998: 199). Nos recuerda Fraijó, que ya en su lecho de muerte, Romano Guardini le comentó a su amigo Walter Dirks que, en el juicio final, le intentaría formular al Supremo Hacedor la siguiente pregunta, a la que él no le había encontrado una respuesta suficientemente satisfactoria, ni a la luz de la palabra de Dios, ni del dogma, ni del magisterio: "¿Por qué, Dios mío, tan terribles rodeos para llegar a la salvación, por qué el sufrimiento de los inocentes, por qué la culpa?" (cit. Fraijó, "El MAL: así lo vive el cristianis mo", en W AA, 1995: 85). 0 como se interroga W.Oelmüller: "¿Por qué Dios fracasó tanto en su creación?" (Oelmüller, "No callar sobre el sufrimiento", en Metz, 1996: 75). Por eso advierte Eugenio Fernández que la teodicea, en su celo justificador de Dios, puede caer en el escándalo y en una burla para la ética y la filosofía.

Ciertamente, la filosofía y la teología occidentales siempre se han

debatido con gran dificultad con el reto escandaloso del mal. En la filosofía escolástica, asumiendo aportaciones de la filosofía antigua, se intentó un argumento ontológico o metafísico, de cara a arrojar algo de luz frente a este enigma del mal, que luego ha vuelto a utilizarse, como acabamos de ver, en la filosofía moderna (Leibniz). Argumento que encierra, como indica Queiruga, una ponerología o "Tratado del mal" (ponerós=malo). La tradición de la filosofía tomista mantenía que el ser y el bien se identifican ("Ens et bonum convertuntur"). Todo ente en la medida en que es, es bueno. Por la misma razón el Supremo Ser, será el Bien Absoluto y Perfecto; Ser Infinito = Bien Infinito. Y lógica y deductivamente, todo ente, todo ser finito, será un bien y perfección limitados. Su limitación ontológica, su finitud, implica carencia de ser, que es también carencia de perfección y de bien. Toda limitación es también negación. El mal metafísico, por tanto, es inherente a la condición finita del ente. En este sentido la concepción cristiano-neoplatónica de san Agustín ya negó la sustancialidad del mal, tesis que volvió a repetir Leibniz. El mal viene a ser un concepto relacional en conexión con los entes, que son buenos, pero limitados. Se trata, como comenta Juan Antonio Estrada, de una intelectualización del mal como mera privación de bien o perfección. Y en el conjunto de la creación, el mal cósmico se podrá contemplar, todo lo más, como la incompatibilidad y desorden entre los entes (posible influencia estoica en el obispo de Hipona). El mal metafísico, en la medida en que es privación, no tiene esencia (las realidades son buenas, aunque limitadamente), y no es querido por Dios per se, sino per accidens; aunque no deja por ello de ser real, en la medida en que afecta a la realidad, y especialmente a la condición humana. En este sentido algunos teólogos llegan a afirmar que el orden natural no coincide necesariamente con la voluntad divina. Toda realidad finita, y espe cialmente la humana, es inestable y menesterosa: "Una realidad que es y no es, que es sólo en el esfuerzo continuo por mantenerse en el ser, que siente el límite y trata continuamente de rebasarlo pagando cada subida con el precio de nuevos peligros, carencias, sufrimientos y fallos" (Torres Queiruga, "El mal inevitable. Replanteamiento de la teodicea", en W AA, 1995: 51). El mal es, pues, un componente

ineludible de la creación, o como dirá Leibniz, es un componente necesario de la mejor combinación que Dios podía escoger. Es un componente irrebasable de la criatura, si no queremos divinizarla. Es una necesidad estructural del mundo finito. Es el coste que tiene toda realidad finita, contingente, relativa, plural y, en definitiva, insuficiente. Es la imperfección que corresponde a todo lo creado, pues sólo Dios es la plenitud perfecta y autosuficiente. El mal metafísico consiste simplemente en ser criatura, en no ser Dios (Tomás de Aquino, 1967: 96). Esta "nada", o "insuficiencia", como sostuvo el teólogo Karl Barth, le pertenecería a Dios aunque no la deseara ni quisiera. Y a medida que emergen nuevos modos de ser, surgen nuevas modalidades del mal. Así, esta imperfección consustancial con la finitud de las criaturas se traduce o concreta tanto en los males físicos, como en los psicológicos, y en la posibilidad del mal moral, el específicamente humano. Por tanto, como sostiene el teólogo Torres Queiruga, en sintonía con Leibniz, la finitud y la contingencia como notas de la criatura son la condición de posibilidad del mal. Pero ante este "costo", ¿no se le podría reprochar a ese hipotético Dios la temeridad de haber asumido la creación? Parece, pues, que el gran dilema de Dios, en caso de existir, sería el tener que decidirse por crear o no, un mundo finito con su concomitante mal metafísico, y abierto a la posibilidad del mal moral. Por ello escribe Haecker: "En relación al ser, el mal es una privación. En relación a la voluntad, es una posición" (Haecker, 1954: 93). Leibniz respondió que Dios quedaba exento de esta responsabilidad porque era mejor existir que no existir. En este sentido crear es, no solamente, como ya vimos, un acto de retraimiento divino para dejar lugar a la criatura, sino - como dice Boff- "decaer", permitir que exista algo inferior, aunque sea con la intención de incorporarlo a la fiesta de la comunión (Boff, 1996: 184- 185; 1975: 168; Torres Queiruga, 1986: 122 y ss.). Un mundo sin mal sería, pues, una conjugación de palabras sin significado, una hipótesis carente de sentido, no sería nada; y "nada" no puede ser objeto de la voluntad, ni del poder. Por esta razón, y en contra del argumento epicúreo, Dios no deja de ser omnipotente por no poder crear un mundo sin imperfección, como tampoco lo es por no poder crear un triángulo

de cinco lados, o un círculo cuadrado, pues su omnipotencia no es irracional y contradictoria.

Los mismos resultados de la ciencia y la física modernas, a los que aludimos en el capítulo anterior, podrían reforzar esta teoría del mal metafísico, en la medida en que ayudan a darle un significado "funcional' a este "enigma" de la creación. Es "razonable" que haya colisiones en un sistema físico compuesto por millones de partículas activas y en continuo desplazamiento. La imperfección e inmadurez propias de la finitud, la multiplicidad y el desarrollo cosmogenético, filogenético y ontogenético hacen funcionales los desencadenamientos energéticos, las colisiones ("pisotones" y "topetazos"), y el dolor orgánico, incluyendo la muerte. Todo este caos y violencia son "cooperadores" y están al servicio de una "lógica benéfica", la de la creación de realidades cada vez más perfectas. Y el teólogo puede entender esta doctrina del mal metafísico como la versión ontológica del "pecado original', que no es sino algo propio de la misma naturaleza in fieri. Además, esta situación in fieri, propia de la criatura, en el caso del hombre significa también una distancia epistémica, que salvaguarda su libertad cognitiva. Como observa acertadamente Romerales, una criatura humana buena y plenamente consciente de la presencia de Dios, no tendría motivos, ni sería capaz de pecar, a no ser que fuese estúpida e irracional. Sólo en la medida en que para el ser humano todavía Dios no es patente, no es plenitud de presencia, le es permitido dar una respuesta libre y personal, que le permita llegar a la meta que Dios le propone. En este sentido la creación también se entiende como un ocultamiento en el que Dios se ensimisma en la impotencia, como condición de posibilidad de la libertad humana. Le creación in fieri es, en la naturaleza y en el hombre, religiosamente ambigua, permitiendo, por tanto, distintas interpretaciones, como base para la libertad de opción humana. Diríamos que sólo si Dios se retira, deja un espacio para que el ser humano se desarrolle libre y responsablemente. Dios "deja ser" a los que ama. Es como si se retirase, renunciando a su omnipotencia, para que las criaturas puedan existir. Esta concepción de la creación como obra de un

"Dios débil' que "se hace carencia de ser para que haya ser" es defendida por Simone Weil (1994). El hombre es así libre para reconocer y adorar a Dios, sintonizando con su plan creador, o para dudar de su presencia y rechazarlo. Y el mal moral y el pecado del hombre lo que hacen es aportar una sobredeterminación que aumenta gratuitamente el caos y el desorden de la naturaleza y de la sociedad, con su carga añadida de angustia y desconcierto cognitivo y espiritual. Alejado de Dios, el ser humano se siente "condenado", viviendo su finitud, su dolor y su muerte biológica con angustia y desesperación. En este sentido cabe también una lectura del pecado original como un discurso narrativo o relato simbólico, que remite a una vivencia interior o experiencia vital. La pérdida de la comunión confiada en Dios aboca al ser humano a un mundo extraño, sin seguridad, ni sentido. "Como el esquizofrénico que siente la absoluta extrañeza del mundo, Adán y Eva se encuentran en medio de un universo que ha dejado de ser amistoso. Desde el instante en que Dios se oculta tras la indiferencia de la naturaleza, el ser humano ya no puede encontrar en este mundo una morada habitable" (Ferry, 1997: 69).-

Hay que reconocer que este esfuerzo de racionalización especulativa frente al enigma del mal, sin dejar de ser notable y tener su coherencia, nos revela, una vez más, la impotencia o los límites de la razón cuando se enfrenta con las cuestiones "últimas", "holistas", o "fronterizas". (Ya lo vimos también con ocasión del cocepto de "Creación", en el capítulo anterior.) Así, no es infrecuente encontrarnos con interrogantes que cuestionan cómo se puede compaginar la finitud con la categoría de la salvación religiosa. He aquí algunos ejemplos: "De acuerdo que la finitud conlleva limitación; pero ¿por qué la limitación ha de conllevar dolor? De ser así, la vida eterna como situación de dicha absolutamente felicitante [...] sería metafísicamente imposible [...]. ¿No podría Dios haber desconectado la finitud de sus eventuales connotaciones dolorosas?" (Ruiz de la Peña, 1995: 305)."... la salvación final implica que la finitud no hace inevitable el mal, puesto que los bienaventurados siguen siendo finitos, y sin embargo, son por definición

inmunes a él" (Torres Queiruga, "El mal inevitable. Replanteamiento de la teodicea", en W AA, 1995: 9-60). "La finitud no implica por sí misma sufrimiento y muerte. Si así fuese, la fe en una vida superior y supraterrena - que no deja de ser una vida de seres finitos - sería una contradicción intrínseca' (Schillebeeckx, 1983: 818). "Se objetará que la finitud futura será una finitud `sanada. Pero debe ser lícito seguir preguntando: [...] ¿por qué el futuro escatológico, que seguirá siendo finito, se liberará de un mal que, se afirma, es connatural a la finitud?" (Fraijó, "El MAL: así lo vive el cristianismo", en W AA, 1995: 100). Y J.A.Estrada remacha con rotundidad el argumento que denuncia este "imposible lógico": "Es algo imposible, el que seres creados, por tanto inevitablemente imperfectos en relación con Dios, esperen superar todo mal por una intervención divina que, por definición, no podría darse. Iría contra las leyes de la lógica y de la creación del mismo creador. Sería caer en un imposible lógico, y llevaría a creer algo absurdo. Si una creación sin mal es lógicamente irrealizable, el cristianismo va contra la razón, y los seres racionales creados han encontrado ahí la prueba definitiva de que el planteamiento cristiano no puede ser verdad" (Estrada, 2001: 117). Si como sostiene este autor, un mundo sin mal resulta contradictorio desde el presupuesto metafísico de la finitud, una imposibilidad lógica parece cernirse sobre la hipótesis de "la salvación religiosa", pues ésta debe afectar a criaturas que no dejarán por ello de serlo. Si la condición de criatura finita implica indisolublemente el mal metafísico, nuestra esperanza queda radicalmente en entredicho. Lo que ocurre es que, como veremos, en la tradición religiosa se acaba proclamando y anunciando a un Dios comprometido con la causa de la criatura. El reto que entonces se trata de asumir, más allá de la insuficiencia que encierra la especulativa respuesta teórica, es abrirse a la oferta gratuita de la iniciativa divina.

En verdad, el enigma de mal nos obliga a reconocer que no todo es racional y explicable en nuestra realidad. El "panracionalismo" evidentemente fracasa. Surge espontáneamente la pregunta: ¿Y no sería posible la creación de un mundo finito en el que estuviera ausente el mal

como sufrimiento? ¿Criaturas ajustadas en sus necesidades y posibilidades de satisfacción? ¿Al menos en una mayor medida de lo que se da en la realidad? ¿No podría haber finitud sin mal-sufrimiento? La posibilidad de una plenitud escatológica sin mal parece presuponer la posibilidad de compatibilizar finitud y ausencia de mal-sufrimiento. Como veremos, las teodiceas religiosas y la reflexión teológica harán un esfuerzo por hacer este misterio mínimamente razonable e inteligible, aunque nunca de un modo totalmente satisfactorio. El ser humano intelectualmente maduro y crítico es el que aprende a vivir con sus propias insuficiencias teóricas, porque sabe que no hay una razón total que sepa dar respuesta a todo. El mismo Kant sostuvo que desde nuestro saber limitado no nos es posible ni justificar ni condenar a Dios, quedando como única salida para la fe las exigencias de la moralidad. Pero sobre todo, la religión nos hace caer en la cuenta de que la búsqueda de Dios está motivada precisamente por la toma de conciencia de esta dimensión enigmática y misteriosa de la realidad. Es la espontánea rebelión contra el mal, y la misma insuficiencia del discurso racional sobre Dios, lo que estimula la búsqueda y apertura hacia Dios. Y se acaba esperando en Dios porque Él se rebela como "el anti-mal por excelencia", que puede dar una respuesta a las víctimas de la historia. Claro que esto último está ya más allá de una explicación exclusivamente racional. No se trata ya del "Dios de los filósofos", sino del "Dios de los creyentes". Por ello, en la práctica no se descarta la posibilidad de que la duda nos pueda asaltar siempre, alimentada por nuestra inquietud, e insatisfacción. Admitamos que el mundo en caso de existir no puede evitar el coste del mal. ¿Pero entonces, no sería mejor que no hubiera existido? ¿El mundo tal como es, vale realmente la pena? ¿No hubiera sido mejor que Dios no se hubiera "complicado la vida", y hubiera permanecido en su intimidad trinitaria infinita y feliz? ¿Ante semejante "coste" no se le puede reprochar a Dios la temeridad de haber asumido la posibilidad de la creación? Y desde luego la respuesta de Leibniz, a la que ya hemos aludido, no nos parece suficiente. Dios quedaba para él exento de responsabilidad porque es mejor existir que no existir. Hay que reconocer, pues, honestamente, que existen impugnaciones e interrogantes que invitan al

agnosticismo, cuando no al ateísmo, alimentados, como dice Estrada, por una razón sobria que se prohíbe la trascendencia. ¿Ante la experien cia aplastante y abrumadora del mal, no sería mejor apostar por el nihilismo? ¿Por qué hay ente y no más bien nada? Schopenhauer, Camus, Kafka, Sartre, Malraux, Cioran y tantos otros "creyeron" en un mundo injustificable, en cuyo horizonte se recortaba como última posibilidad el absurdo. ¿Será el sufrimiento y la nada el coste que hay que pagar por algunos ratos de felicidad? Kafka, por ejemplo, consideró la existencia como una condena, situación a la que, además, no sabía darle una respuesta. Y el suicidio se le presentaba como el único acto de libertad absoluta. Camus consideró al ser humano como buscador de una salud imposible, al que sólo le quedaba la solidaridad ("el santo sin Dios") en ese campo de batalla que era la vida. El hombre es el único demiurgo que debe de luchar solidariamente contra el mal, tras el rechazo de un Dios inadmisible por su pasividad ante el sufrimiento del inocente. Y ello aunque la batalla esté perdida de antemano, porque uno no puede resignarse ante el sufrimiento. Es el heroísmo trágico de Camus, que se despoja de falsas ilusiones. Un humanismo sobre el que pesará de modo irrebasable el absurdo. De modo parecido, André Malraux entendió la existencia como una enfermedad, y sólo quedaba el momento de la fraternidad en la vivencia del absurdo. Y hay también una espiritualidad religiosa que, como veremos, "respira" un cierto pesimismo metafísico.

Nuestro discurso racional puede debatirse, pues, entre el nihilismo (la vida humana carece, en último término, de sentido, y la realidad es fruto del azar ciego y absurdo), y el intento de superarlo. Esto último ha estado a cargo de la religión. Pero hay que reconocer que esta apuesta por el sentido siempre tendrá que luchar y sobreponerse a la "tentación de la duda", que siempre la acompañará. ¿Y si la verdad resultara que es ajena, e incluso hostil a las necesidades humanas? ¿Y si no fuera "amiga del hombre"? ¿Y si no existiera armonía entre nosotros y la verdad, y el Universo no hubiera sido construido para nuestro bienestar y supervivencia? (Steiner, 2001: 131-132). Claro que si esto fuera así, la realidad encerraría un desmentido cruel para las

aspiraciones del ser humano.

Teniendo en cuenta estos interrogantes, caemos en la cuenta de que nuestro saber será fiducial y arriesgado, y por ello nunca definitivo. Comulgo con Oelmüller cuando escribe: "Nosotros no poseemos un punto de vista definitivo en la vida del individuo y de los hombres, ni poseemos un saber definitivo acerca de que Dios existe, ni un saber definitivo acerca de que Dios no existe [...]. Si el saber acerca de Dios y del hombre significa la posesión segura de un saber libre de dudas y definitivo, entonces nosotros no tenemos tal saber" ("No callar sobre el sufrimiento', en Metz [dir.], 1996: 89). Aunque estemos convencidos razonablemente de la existencia de Dios, no podemos demostrarlo, y nuestra convicción coexistirá necesariamente con preguntas y dificultades que invitarán a la duda y al cuestionamiento. Sobre el "plus" de sentido que plantea y ofrece la religión, siempre planeará la duda de si no será una ilusión producida por la carencia y el deseo. Sin embargo, frente a Freud, pensamos que no necesariamente tienen que estar contrapuestos deseo y razón, que por el contrario el deseo y los afectos pueden constituir - como sugiere Estrada - un entramado último de la racionalidad, que nos ayude a descubrir las raíces existenciales del conocimiento. De este modo nos sobreponemos a la duda, pensando y evaluando que ese "tropismo hacia el infinito" de la condición humana no es explicable razonablemente, sino como fruto y signo de la presencia del Absoluto, que a la vez se le revela al hombre creyente como la respuesta sobreabundante. En este sentido tiene razón Estrada cuando sostiene que: "No hay respuestas últimas sino penúltimas, siempre en función de cómo se entiende la propia vida y el significado del mal' (2003a: 332). Aquí juega su baza una evaluación personal donde interviene la decisión existencial de cada uno, alimentada por la propia experiencia biográfica, que no será extraña a la razón, pero que evidentemente la sobrepasará. Y en verdad, las religiones, como veremos, no proporcionan una explicación satisfactoria del enigma del mal, sino que intentan iluminar una esperanza y unas actitudes que le ofrecen al ser humano la posibilidad de asumirlo con una cierta esperanza y un cierto sentido.

Ante todo lo dicho, parece razonable pensar que la experiencia del mal, y especialmente la conciencia de la muerte, han tenido un protagonismo especial en el origen de la religión. (Sin descartar que también lo haya tenido en el desarrollo del pensamiento filosófico.) Idea, por otro lado, que no es nada original por mi parte, pues ya fue defendida por una larga lista de importantes autores. Basta recordar, como ejemplos, a Feuerbach, Marx, Freud, Malinowski, Bloch, etc.

Sin embargo, lo que sí creo que es interesante resaltar es que hoy resulta reduccionista categorizar a la religión como una mera compensación ilusoria provocada por el miedo a la muerte. En la más temprana imaginación religiosa, lo que aparece como natural es la vida, y la muerte es lo antinatural. Esto último se refleja en muchos mitos, al relacionar el origen de la muerte con algún accidente o elección aparentemente esporádicos o triviales. John Bowker hace referencia no sólo a nuestro familiar pasaje del Edén, sino a otros menos conocidos, que ratifican lo que estamos diciendo. Baste recordar, como ejemplo, el mito del "plátano enterrado" de las islas Fiyi. "Cuando el primer hombre, el padre de la raza humana, iba a ser enterrado, pasó un dios sobre la tumba e inquirió qué significaba, ya que antes jamás había visto nada parecido. Al recibir la información de quienes estaban alrededor de la tumba en la que acababan de enterrar a su padre, el dios dijo lo siguiente: `No le enterréis; desenterrad el cuerpo'. `No', contestaron los presentes, `no podemos hacer tal cosa. Lleva cuatro días muerto y huele'. `De ninguna manera', insistió el dios. `Desenterradlo, yo os prometo que vivirá de nuevo'. Pero los presentes se negaron a cumplir la solicitud divina. Y el dios pronunció la siguiente afirmación: Al desobedecerme, habéis sellado vuestro destino. Si hubieseis desenterrado a vuestro ancestro, lo habríais encontrado con vida, y vosotros mismos, cuando os llegara la hora de abandonar este mundo, habríais sido enterrados como las bananas, durante cuatro días, tras los cuales, habríais sido desenterrados no corrompidos, sino maduros'. Y cada vez que oyen contar esta historia, los habitantes de Fiyi dicen: `Ay, si aquellos niños hubiesen desenterrado el cuerpo'" (Bowker, 1966: 48-49). De

alguna manera se nos está diciendo que, si no hubiese sido por ese accidente o error, la vida humana hubiera podido continuar. Y desde luego no observamos en ellos indagación alguna acerca de posibles supervivencias compensatorias. En las concepciones más arcaicas de la muerte no se registran creencias en un futuro definitivo después de la muerte. En Grecia, en Mesopotamia, en la India, en China y en Israel, las creencias más antiguas de todo lo más que hablan es de la supervivencia de una a modo de "sombra" o de "huella", como forma degradada, que, desde luego, no podríamos considerar como una auténtica vida posmortal. Tal es el caso del Arallu de los asiriobabilonios, del Sheol de los judíos, o del Hades de los griegos. No hay, pues, ni evasión, ni compensación. Caso típico de la literatura arcaica es el poema mesopotámico de Gilgamés. Es posible que Gilgamés reinara efectivamente en Uruk hacia el siglo XXVIII a. C. Y el texto más completo del poema que ha llegado hasta nosotros proviene de Nínive, perteneciente a la biblioteca de Asurbanipal (siglo VII a. C.). El poema nos cuenta cómo, a pesar de su rebeldía, el intento prometeico del héroe de la ciudad de Uruk, Gilgamés, acaba en fracaso, cuando una misteriosa serpiente le roba la planta de la Vida, que por fin había conquistado: "Gilgamés, ¿adónde vas así al azar? La Vida que buscas no la puedes encontrar. Cuando los dioses crearon a la humanidad la muerte fijaron para los hombres ¡y la vida la guardaron en sus manos!" (Malbran-Labat, 1983: 56). Las únicas excepciones, para confirmar esta regla, serán Egipto, y los persas que fueron los primeros en elaborar una escatología cósmica de naturaleza religiosa, que posteriormente influyó en el judaísmo, el cristianismo y el islam.

Por tanto, y en términos generales, las primitivas exploraciones religiosas de la muerte de lo que trataban era de afirmar el valor de la vida, y de procurar posponer el advenimiento del final todo lo que fuera posible. A partir de aquí, irán surgiendo nuevos planteamientos para afirmar la vida, o conseguir la paz liberadora. Por tanto, el origen del mito y de la religión no hay que buscarlo, sin más, en el miedo que puede provocar la impotencia humana ante la naturaleza, que supera al hombre amenazándolo, ni en el

simple miedo ante lo desconocido e imprevisible, ni en la angustia ante la muerte. Todo ello puede haber jugado su baza, pero el origen hay que buscarlo, más radicalmente, en ese modo propio y original que tiene el hombre de enfrentarse y vivir las perspectivas del morir: una escandalosa limitación indebida, que le hace buscar y mirar hacia un "más allá". Parece por tanto, que el ser humano vive como insatisfactoria la experiencia de la finitud, y es ello lo que le lleva a intentar trascenderla median te el mito y la actividad simbólico-religiosa. En esta apasionante aventura, la religión ha querido proporcionar un sentido, y la animación de una esperanza, ya sea colectiva o individual. Y ello por la sencilla razón de que la experiencia religiosa ha consistido en proclamar que la salvación es posible; o dicho de otro modo, "que todo lo injustificable según las apariencias y el juicio humano, no es la última palabra de la existencia" (Nabert, 1997: 145).

En el próximo capítulo haremos alusión al contenido de las teodiceas de algunas de las grandes religiones más representativas. Intentaremos que la reflexión crítica sobre las mismas nos aporte alguna "conclusión" o enseñanza sobre la paradójica y sorprendente condición humana.

3

Las teodiceas de las grandes religiones

Vamos a intentar hacer una breve exposición acerca de algunas de las aportaciones sobre el problema del mal y de la muerte de tres grandes tradiciones religiosas. Dos del Extremo Oriente: el hinduismo y el budismo; y una del Medio Oriente, que ha terminado teniendo una amplia implantación en Occidente: el cristianismo. Este último lo hemos escogido como representante de una de las tres grandes religiones de tradición semita, por ser la más próxima a nosotros. Pero con ello no queremos desmerecer a las otras dos (judaísmo e islamismo). No obstante, en nuestra exposición serán inevitables algunas alusiones al judaísmo.

3.1. El hinduismo

La primera dificultad con la que uno se encuentra al adentrarse en este mundo es su carácter notoriamente plural y abigarrado. Y es que, en verdad, el término "hinduismo" no designa una religión, ni una Iglesia institucional, ni una doctrina vinculante, sino un enmarañado conjunto de "manifestaciones de fe, que van desde el empleo de fuerzas mágicas en ritos de fecundidad y ofrendas culturales, pasando por toda una gama de creencias politeístas, dualistas y monoteístas, hasta la concepción de un Absoluto no antropomorfo

ni personal, que trasciende toda representación humana" (Stietencron, "¿Qué es el hinduismo?, en Küng y otros, 1987: 179). El término "hinduismo" proviene del nombre del gran río que baña el Pakistán de la actualidad: Indo. En griego Indos, y en persa Hindu. El rey Darío 1 extendió su reino hasta el Indo en el año 517 a. C.Luego los musulmanes, que ya penetraron en el valle de ese río en el año 712 d. C., y posteriormente los europeos (Vasco de Gama descubriría la India en 1498), llamaron "hindúes" a los pobladores de la India que no profesaban primero ni el islam, ni el budismo, y luego ni el cristianismo ni el judaísmo. Una razón de este abigarramiento es que, en la India, la pluralidad de religiones está al servicio de la pluralidad de individuos, con sus diversas necesidades, que corresponden a su forma de existencia concreta, esto es, al grado de maduración espiritual en que se encuentren. Todo ello viene establecido, en último término, por el Dharma, como principio normativo, determinante de la conducta ética, religiosa y práctica del ser humano, tanto a nivel individual como social. El Dharma rige además no sólo la vida humana, sino también el reino animal y vegetal. En verdad, es el orden subyacente a toda la realidad. Ahora bien, por debajo de todas las diferencias, subyace en el hinduismo una unidad intencional superior: procurar al ser humano el acceso liberador al Absoluto.

Los textos hindúes más antiguos son los "Vedas". Veda significa "saber". Hay cuatro colecciones. El texto más antiguo, cuyos orígenes se remontan hacia los años 1700-1200 a. C., es el Rigveda: versos que contienen los cánticos e himnos a los dioses. Hacia 1000 a. C. se cerró esta colección de la que hoy se conservan más de 10.000 versos, constituyéndose en texto canónico. Posteriormente se han transmitido, fuera del texto, algunas adiciones. El Samaveda: indica el uso ritual de los himnos. El Yajurveda: fórmulas sacrificiales. Y el Atharveda: fórmulas de protección y conjuros. Estos textos hay que relacionarlos con los "Arios", que es muy probable que penetraran en la India noroccidental (la actual Afganistán) en varias oleadas entre los años 1700 y 1200 a. C., para llegar, alrededor del año 1000 a. C. a la cuenca superior del río Ganges. A ellos se debe también el "sánscrito", la

lengua sagrada de los hindúes. Las grandes religiones del hinduismo están ligadas a la tradición védica, aunque también es cierto que esta última tiene poco que ver con la religiosidad popular, y que, incluso, algunas religiones hindúes, como veremos, nacieron por oposición a la tradición sacerdotal ortodoxa de los Vedas. Los mismos sacerdotes védicos iniciaron en el siglo IX o comienzos del VIII a. C., una trascendental empresa espiritual, que duró hasta el siglo VI a. C., y que dio como fruto los textos brahmánicos y las "Upanisads", que influirían en la religiosidad posterior. Esta aventura se concretó, entre otras cosas, en: "La transformación del politeísmo por el pensamiento monista, la concepción abstracta de una conciencia absoluta, la doctrina del nuevo nacimiento y la doctrina de la liberación por el saber" (Stietencron, "¿Qué es el hinduismo?, en Küng y otros (1987: 192).

Entre los siglos VI y IV a. C., y oponiéndose al monopolio religioso de los brahmanes y sus ventajas elitistas, tuvo lugar un proceso de reforma en el que destacan dos figuras iniciadoras de tradiciones monásticas. Uno fue Mahavira, el Jina ("Vencedor"), de donde proviene el nombre de sus seguidores, "jainistas", que promovió una vida de riguroso ascetismo. El otro fue Guatama, el Budha ("Despierto"), que puso las bases del budismo. Prescindieron de la autoridad de los Vedas, y asumieron, mediante una elaboración propia, la doctrina de nuevo nacimiento y la del Karma, que anteriormente habían establecido ya los Brahmanes y las Upanisads. Destacaron especialmente la doctrina de la no violencia (ahimsa), y la autoliberación por el saber. Un saber que superará la distinción con relación a los fenómenos y la divinidad. En verdad, esta concepción de la unidad derivó de la tradición védica tardía, y vino a constituir uno de los fundamentos de la religiosidad hindú.

Ahora bien, entre los dos extremos, del ritualismo sacrificial de los brahmanes y el ascetismo monacal, y en búsqueda de una religiosidad al alcance de cualquiera, volvieron a recuperarse las viejas tradiciones sagradas de los arios védicos, que invocaban la asistencia de los dioses. Tuvo también

lugar el desarrollo del monoteísmo (Dios es uno, aunque tenga muchas manifestaciones) y del henoteísmo. Henoteísmo es un término acuñado por Max Müller para designar "el hecho, frecuente en el politeísmo védico, de que el hombre religioso considerase a cada uno de los dioses a que dirigía su oración o su culto como supremo en el momen to de venerarlos y los revistiese con los atributos e incluso con los nombres de otras divinidades" (Martín Velasco, 1978: 273). Consiste, pues, en el reconocimento de que hay diversidad de dioses, pero el mío es el superior y esencial para mí. También se puede entender como que los otros dioses son otras tantas manifestaciones derivadas. Los brahmanes, incluso consintieron en la fusión de religiones, para recuperar la autoridad de la tradición védica. De esta manera, llegaron a alcanzar protagonismo el visnuismo, el sivaísmo, y luego el saktismo.

En las religiones hindúes se observan, pues, diversas maneras de entender la esencia de Dios y del mundo, y sus mutuas relaciones. Y no suele polemizarse sobre la verdad o error de las mismas, sino que se entiende, como ya hemos indicado, que cada una de ellas es apropiada para las distintas capacidades de percepción e inteligencia de los individuos, según el estado de desarrollo de sus conciencias. Así por ejemplo, para las clases bajas está vigente aún en la actualidad el politeísmo del período védico, con sus dioses celestes conservadores y ordenadores (devas), y sus dioses subterráneos y destructivos (asuras). No obstante, ha habido en las grandes religiones (brahmanismo, visnuismo y sivaísmo) un proceso de integración funcional de las tres grandes divinidades del período védico, que ha apuntado hacia el monoteísmo: Brahman como creador del mundo, Visnú como conservador del mundo y Siva como destructor del mismo. Pero los tres son ahora sólo "diversificación funcional' de una divinidad suprema, que trasciende y abarca todas estas formas de manifestarse. Esta divinidad suprema es denominada por los visnuistas "Excelso" (Bhagavan), por los sivaístas "Señor" (Isvara) y por los seguidores del saktismo (saktas) "Diosa" (Devi). Y es que en la medida en que toda forma de teísmo apunta hacia la trascendencia radical, que se diferencia de la forma que lo representa, propicia el hecho de que la

multiplicidad de dioses acaben considerándose "como la irradiación sobre el mundo de una realidad plena representada en la figura del Dios supremo del panteón" (Martín Velasco, 1978: 221). Esta tendencia hacia la unificación ya se observa incluso en el Rigveda, donde a veces se diluyen los perfiles de los diferentes dioses, y se identifican unos con otros. A ella también coadyuvó la exaltación de la ley de Universo (Dharma) como único principio. Unificación a la que no es extraña, en fin, el deseo de la especulación hindú de llegar a la esencia de toda manifestación, y con este conocimiento recuperar al sujeto más allá de la multiplicidad de sus actos, y acceder a la plenitud liberadora.

El tiempo cósmico es cíclico, de tal manera que cada destrucción es seguida de un nuevo comienzo. Cada período tiene cuatro edades. El mundo recién hecho por Brahman está ordenado, predominando entre los hombres la bondad, y no existiendo las diferencias de castas. Pero a medida que pasa el tiempo, se produce un proceso de degeneración, que generaliza la maldad y las diferencias, adquiriendo los asuras la supremacía. Y es entonces cuando tiene lugar alguna intervención histórica de la divinidad con la intención de restablecer, aunque sea transitoriamente, el orden cósmico. Así, por ejemplo, Visnú tomó forma humana en Krishna. Sus acciones heroicas y sus doctrinas están contenidas en el Bhagavad-Gitá ("Canción del Señor").

En la tradición védica se nos describe el origen del mundo como "emanación", "generación", "obra de un ordenador o escultor", etc. ¿Pero al inicio había una materia originaria, o, como se nos dice en el Rigveda, al inicio sólo existía el Uno? De la primera doctrina, que supone una oposición dualista entre conciencia y materia, entre Dios, alma y mundo, es partidario el sistema filosófico-teológico del Samkhya. En cambio la segunda concepción es partidaria de una identidad entre Dios y el Mundo, o por lo menos de una participación de todas las criaturas en la esencia divina. El dualismo no era tan problemático para el politeísmo, pero sí resultaba conflictivo para el monoteísmo, pues si Dios era el origen de todo, ¿cómo podía haber un material de la creación fuera de Él? Como ya hemos visto, la teología de la

tradición semita salvó el problema, relativamente, mediante la doctrina de la creación ex nihilo. El hinduismo entendió el origen del mundo más bien como un despliegue, que presuponía "la igualdad esencial de una fracción de Dios y el mundo. Dios es el Otro, pero no el Otro completamente diverso" (Stietencron, "Mundo y Divinidad: concepciones de los hindúes", en Küng y otros, 1987: 234). La ausencia del concepto bíblico de Bara ("Creación"), impedía la posibilidad de plantear una radical trascendentalización del Absoluto. Todo es, por tanto, participación del único Ser Abso luto. "De ahí que lo divino sea representado como un todo único que comprende el mundo, del que se tomaban las figuras de la divinidad, y el hombre, como manifestación del mismo" (Martín Velasco, 1978: 233). Da la impresión de que en esta concepción monista, se subraya de tal forma la superioridad ontológica y axiológica de la divinidad, que se relativiza todo, hasta su identificación con aquella. En esto último se insistirá especialmente con la doctrina del alma (Atman = hálito, aliento), como el fundamento, el eje, el sujeto de la personalidad. En las Upanisads nos encontramos con la doctrina de que el "yo individual' (atman), se identifica con la conciencia universal, el "Uno absoluto primigenio" (Brahman). Es por ello por lo que el conocimiento debe procurar o aspirar a la fusión de Atman y Brahman, superando así la separación del individuo de su origen verdadero y eterno. La famosa expresión upanisádica "Eso eres tú" (tat tvam asi), vincula y une entre sí el ser del individuo y el Absoluto. También la Gitá afirmará que atman es la presencia de Brahman bajo la apariencia humana. Ahora bien, atman puede derivar o degenerar en Jiva (Diva o Jivatman = principio vital; Jiva-bhuta = identidad viva), si desea y anhela las manifestaciones transitorias del mundo, de maya (apariencia). No obstante, con independencia de lo transitorio, atman es el verdadero "yo" imperecedero, eterno e inmortal.

Todo este planteamiento, presupone, en último término, una concepción abstracta de la divinidad, por encima del autodespliegue creador que, por tanto, todavía no actúa, ni tiene ninguna realidad frente a sí misma. No obstante, como principio imperecedero, estará omnipresente en el mundo

pasajero. Este último es consecuencia de la decisión del Absoluto de "autoextrañarse" y hacerse múltiple. El impulso creador presupone la reflexión de la Conciencia Absoluta sobre sí misma. En virtud de ella el Absoluto se "autodivide", colocándose como sujeto frente a sí mismo como objeto. Y a partir de aquí tendrán lugar las sucesivas divisiones. La narración mítica para aludir a la primera división echa mano de la diferenciación sexual. El ser andrógino se divide en los dos sexos, que volverán a unirse para desencadenar el proceso de producción y multiplicidad. Este simbolismo es muy propio de la tradición del sivaísmo, que resaltará la función impul sora del principio femenino. En esa línea de resaltar la importancia de la divinidad femenina abundará el saktismo.

La concepción abstracta de la divinidad (Brahman), no sólo se mantuvo en las Upanisads y en la tradición del Vedanta (una sistematización posterior de los Veda), sino también en las religiones monoteístas del visnuismo, el sivaísmo y el saktismo. Y esto le hizo mantener al hinduismo una tensión entre la trascendencia absoluta de Dios y su carácter personal, que emerge cuando tiene lugar esa "diversificación funcional', a la que ya aludimos. Mientras que a nivel ontológico prevalece la forma abstracta, la relación personal está en primer lugar en el "acontecimiento liberador" que propician el "camino de la actuación" y, sobre todo, el "camino del amor de Dios", de los que luego hablaremos. En cambio Brahman es más bien el término del "camino del saber". Son, pues, dos representaciones que implican aproximaciones distintas a la divinidad. No obstante, esa ambigüedad difumina, de alguna manera, la distinción radical, que la religión de tipo profética, como veremos, sostiene entre lo personal y lo impersonal.

Estudiosos y pensadores del Vedanta, partidarios de la "teoría de la unidad total', desarrollaron, en la segunda mitad del primer milenio, una filosofía upanisádica especialmente defensora de que el mundo es apariencia (Maya). Los visnuistas también comulgaron con esta doctrina del "no dualismo" (advaita), insistiendo en que el mundo es la representación ilusoria

de Visnú. Brahman es la fuente que yace tras todas las apariencias, y lo que se presta a la observación no es Brahman sino Maya ("la forma exterior de la manifestación"). Maya es también "la capacidad de Brahman de dar a todas las formas de la apariencia su ser manifiesto" (Bowker, 1966: 201).

Digamos también que ni para los visnuistas ni para los sivaístas es de recibo la imagen de Dios como "Juez", pues si, en último término, el hombre es parte del Absoluto, el juicio divino sería "autocondena de Dios". En la teología hindú este tema resulta además innecesario a partir de la doctrina del Karma, con el que entramos en el campo de la teodicea propiamente dicha.

La religiosidad hindú se preguntó, como otras religiones, por el origen de las diferencias entre los seres humanos, y en definitiva del sufrimiento y la desdicha. "La casta es la formalización del dharma, en el sentido de que define los límites dentro de los cuales puede cultivarse de forma apropiada determinados estilos de vida" (Bowker, 1966: 203-204). En la India las numerosas castas se aglutinan en cuatro clases fundamentales. Los sacerdotes (brahmanes); los nobles y guerreros (kshatriyas); los que asumían las tareas productivas del campo y el ganado (vaisyas); y los noarios sometidos, que prestaban diversidad de servicios (sudras) (c£ Weber, 1987: 61 y ss.). Esta realidad dolorosa contrastaba con la idea de una divinidad providente y bondadosa. Por esta razón la espiritualidad hindú sostendrá que todo ello no podía provenir sino de los propios hombres. A ello alude la ley del Karma. Y como las diferencias se dan ya desde el nacimiento, el protagonismo o la incidencia del alma individual había que buscarla en una vida anterior. Lo que en esa otra vida se haya vivido y sufrido, se haya hecho o dejado de hacer, repercutirá en la vida presente. Y lo mismo se puede decir de esta última con relación a la futura existencia. La ley del Karma como ley de la consecuencia, no sólo determinará el nivel intrapsíquico de la persona, sino también sus cualidades físicas y condiciones ambientales. La ley del Karma viene a decirnos que es preciso experimentar lo que se causa con las propias acciones; por esta razón, en la vida siguiente se tendrán las condiciones que

harán esto posible. De esta forma, pues, se han adquirido las diferencias individuales y sociales. Y si vivimos conforme al dharma que nos corresponde en el presente, "renaceremos" en mejores condiciones. De tal manera que el karma desaparece cuando experimentamos sus efectos; y por un camino de perfeccionamiento, vía encarnaciones ascendentes, se puede llegar a la liberación (moksha). No obstante, los seres con karma malo, son liberados en un acto universal de benevolencia en el que la divinidad suprema los toma sin excepción. Ello tiene lugar, según el Visnú Purana al término de un ciclo de la vida del dios Brahman. Desaparece, pues, en esa teología, la posibilidad terrible de la "condenación eterna", que defiende cierta teología católica. Liberación significará salir del ciclo de las reencarnaciones (samsara), y por tanto del mundo del cambio y de las apariencias (maya, prakrti). De ahí la necesidad de la muerte, para acceder a lo que no cambia (Brahman). Liberarse es "desimplicar" a atman de las empresas fenoménicas, porque en el fondo atman es Brahman "Moksha equivale meramente a convertir esa fórmula en acto" (Bowker, 1966: 207).

Es cierto que el monismo religioso propicia una forma de religiosidad, que se ha llamado mística, y que, en este caso, aspira al abandono, al abismamiento de la subjetividad en el Absoluto. Un Absoluto que se resiste a toda representación determinada (teología negativa), y que se acaba identificando con la totalidad de lo que existe. Claro que esto último tiene un precio: la realidad intramundana es apariencia. Por esta razón el intento del monismo de mantener la trascendencia del Absoluto y, a su vez, su presencia en el interior de los seres, obtiene un resultado un tanto desequilibrado a favor del primer empeño. Por todo ello, también se comprende que la única representación posible de la divinidad es "la del acto en el que se ha `experimentado' su presencia unificante" (Martín Velasco, 1978: 244). Se hablará así de "iluminación".

La ley del Karma ofrece, como ya señaló Max Weber, una teodicea muy racionalizadora del problema del sufrimiento y de la injusticia, ya que

aparece una concatenación de causas y efectos. Al comienzo del todo, los seres humanos son iguales, y de su libertad depende que tomen el camino constructor de un karma bueno o malo, que determina las diferencias, desigualdades y grados de sufrimiento. Además de eximir a la divinidad de una responsabilidad inmediata, otorga al ser humano la esperanza de un futuro mejor, y una motivación para esforzarse en cumplir los deberes y normas propios de su estado. Lógicamente esto último legitima concomitantemente el orden y la jerarquía social (cf. Weber, 1987: 122 y ss.).

Hay, básicamente, tres caminos de liberación en el hinduismo, aunque en la práctica se mezclaron sus técnicas: "El camino de la actuación (karma-marga), el camino del saber (jñana-marga), y el camino del amor a Dios (bhakti-marga) "(Stietencron, "El hombre y la liberación en las religiones hindúes", en Küng y otros, 1987: 267). En ellos se recortan como dos actitudes básicas. Una actitud activa, que se traduce en el propio esfuerzo por la prosecución de la liberación en la ascesis, en el cumplimiento de las obligaciones y sacrificios, en las donaciones y buenas obras, y en el progreso del saber, incluido el yoga; y una actitud básicamente más pasiva que llama y espera la liberación (el amor a Dios), aunque no deje de tener sus implicaciones prácticas.

El "camino del saber" (jñana-marga) propone la unión con el Absoluto por medio del conocimiento que nos descubre como idénticos con Brahman. Si se consigue conocer el proceso de despliegue que ha dado lugar al mundo, se puede recorrer el camino a la inversa, hasta llegar a la disolución de la multiplicidad en la propia conciencia. La ascesis y el yoga también pueden ayudar a construir el proceso de la liberación (Schlüter Rodés, "La experiencia de Dios en las religiones orientales", en VV AA, 1985: 101102). Mediante la meditación se puede llegar al autoabandono de la multiplicidad. Y ello se consigue deteniendo la actividad de la mente, reposando en sí, perdiendo el apego a los objetos y sus representaciones, para llegar al dominio y la libertad interior. Se trata, pues, de un conocimiento que no es

mera contemplación de la realidad exterior, sino que aspira a "la plena coincidencia del sujeto con lo conocido como ideal que salva, y desembocará necesariamente en la identificación del sujeto con el todo y del todo con el sujeto" (Martín Velasco, 1978: 237). Conocimiento, por tanto, "unitivo". Aunque no se trata tanto de una absorción en el Absoluto, como de un estado de brahman-nirvana, en el que habitará el yo liberado eternamente. (Vana = anhelo-lujuria; Nirvana = "negación de la lujuria".) Pero ese camino de liberación (moksha) tiene evidentes dificultades. Unas de carácter personal, que se concretan en el coste del esfuerzo en la ascética y en el entrenamiento. Y otra de carácter social, pues, ¿qué sucedería en la sociedad si la mayoría de sus componentes "abandonaran el mundo" para asumir este camino? Hay aquí ciertamente una tensión entre el "olvido del mundo" y las necesidades del mismo (Schweitzer, 1958). La ambigüedad de esta espiritualidad, para no caer en cierta "esquizofrenia", buscará equilibrios y soluciones intermedias. Cosa que, como veremos, también hará el budismo. Así, el Bhagavad-Gitá ofrecía una alternativa, que sin renunciar a la adquisición del saber como meta suprema, proponía el "camino de la acción" (karma-marga). En él, junto a la tradicional práctica ritual, se proponía la acción social. Pero una acción que cumplía con los deberes y las obligaciones en el mun do desinteresadamente, sin atarse a él, sin el egoísmo, el odio, la concupiscencia y el miedo, que generan karma con el despliegue de los deseos. Ese desinterés, que debía de consistir en cumplir con las obligaciones, con el dharma como sostenía Krishna, sin apegarse a las consecuencias, ni preocuparse por ellas, llevado al último extremo, debía de desembarazarnos hasta del propio deseo de redención. Gracias a este desapego se alcanzará la serenidad (santi), y, tras la última hora, el nirvana. Se proponía, pues, un paradójico y tensional ejercicio en el mundo, para liberarse, a la postre, de él. Por ello, no dejaba de ser también un camino poco asequible para el hombre corriente, el hombre de la calle podríamos decir.

En definitiva, era el "camino del amor a Dios" (bhakti-marga), el que se proponía como el más asequible, aunque no por ello dejara de tener su

dificultad. Bhakti significa "devoción", "participación" y "distribución". El hombre debe procurar la entrega a Dios para hacerse partícipe de la gracia divina. Se trata de un movimiento recíproco, una comunicación mutua entre Dios y el hombre, en el que el primero lleva la iniciativa, y que tiene como meta la superación de la separación del yo individual y el Yo Absoluto, de atman y Brahman. Esta entrega animada por un amor propiciador de una relación personal con Dios (el "Señor" Isvara, o el "Excelso" Bhagavan), implica una conducta pura, que se concreta en la entrega de dones, el servicio social a los pobres, la práctica ritual, la oración, y el estudio guiado por un maestro espiritual. Tras todo eso, la práctica del yoga o meditación y, por fin, el conocimiento liberador (jñana).

Curiosamente en el desarrollo práctico de este tercer camino se ha cultivado una espiritualidad y una teología que han propiciado la "relación personal" con Dios, conservando la propia individualidad, más que la identidad con la divinidad, y su fusión con ella. Una tendencia muy presente en el Bhagavad-Gitá. Es el caso, por ejemplo del culto a Krishna de Bengala, y el sivaísmo indio meridional. Hay también grupos de sivaístas y visnuistas que, tomando conciencia de la propia indignidad, tampoco aspiran ya a la identidad, sino a la mirada amorosa y benevolente de Dios. Es el caso de la teología del Shaiva-Siddharta, o del teólogo Ramanuja (siglos XI-XII d. C.). Este último sostiene la unidad de Brahman, pero también que la realidad fenoménica no es una mera ilusión. Por ello la identidad la entiende de un modo diferenciado, como unidad en la diferencia. También la teología visnuista dualista (dvaita) de Madhva (siglo XIII), que sostiene la separación entre Brahman y el mundo, de tal modo que éste es creado, regido y aniquilado por su arquitecto Visnú, insistirá en la diferencia entre el yo individual y la suprema divinidad. Se trata de alabar a Dios, no de convertirse en Él. Se cultiva, pues, la actitud de devoción (bhakti). Y es que en la representación a-personal (Brahman), queda sin respuesta esa genuina necesidad del hombre religioso de invocar y de "ser llamado".

3.2. El budismo

El padre de Siddharta, Suddhoana, fue jefe de una de las familias gobernadoras de la pequeña república aristocrática de los sakyas. Dicha república se ubicaba en una región hoy fronteriza entre la India y el Nepal. Todos sabemos que la gran aventura espiritual que inició el joven Siddharta, abandonando su cómoda y placentera vida, tuvo como punto de partida el profundo impacto que le produjo el sufrimiento humano, y las limitaciones de la vida. Buda fue llamado también sakyamuni (el sabio de la familia sakya). Inició un camino duro de ascetismo buscando la liberación definitiva de dicho sufrimiento, que no le satisfizo. Pero a orillas del río Neranjará, "en el actual Bodhi Gaya, en el país federal indio de Bihar", sentado bajo el árbol Bodhi ("el árbol de la iluminación"), en profunda meditación, alcanzó a contemplar la verdad y el camino de la liberación. "Ahora Siddartha se había convertido en Buda y había alcanzado el nirvana. Entonces supo que no volvería a nacer" (Bechert, "El Buda histórico: su doctrina como camino de liberación", en Küng y otros, 1987: 350). Tras trasladarse a Varanasi (Benarés), convirtió a cinco ascetas a su doctrina de las "cuatro verdades sagradas", que constituyen el famoso "sermón de Benarés". De esta manera quedó constituida la sangha o comunidad de monjes budistas.

Guatama Buda no se consideró un enviado de nadie, ni portador de una revelación. Y lo que le da una peculiaridad especial al budismo, frente a otras religiones, es que destaca al hombre como "amo de su destino", y responsable de su salvación. Esto ha hecho que algunos vean en el budismo simplemente un humanismo, y una "moral sin Dios". Buda no es un salvador, sino un hombre que, convencido de que había alcanzado la perfección y la verdad absoluta, mostró a otros el camino que cada cual debe recorrer con su propio esfuerzo. Esto último, el que el destino de cada uno dependa de su sola responsabilidad, hace aparecer al budismo, a los ojos de algunos, como observa Bechert, como una doctrina "inhumana y desconsoladora". Buda parte de la naturaleza tal como es, de la cual él precisamente no se siente

responsable. Por otro lado, no se debe reducir el budismo a un humanismo prometeico, pues la salvación está al término del esfuerzo y la obra humanos, pero como extinción en el Nirvana. Y es también un error considerar al budismo simplemente como una filosofía, porque precisamente el budismo no pretende una explicación del mundo. A Guatama esto último le pareció un camino bastante inútil. Sólo enseña el camino de la liberación, que consiste en superar la enfermedad de nuestra propia existencia. Y para ello hay que tener en cuenta las "cuatro verdades".

Todo es sufrimiento. Por naturaleza, y en último término, todas las formas de existencia son dolorosas. A pesar de los sentimientos y afecciones agradables que puede haber en la vida, al fin y al cabo todas las cosas son aparentes y pasajeras. Todo está sujeto al ciclo nacimiento-desaparición, y por lo tanto a la transitoriedad (anicca). Es el proceso del cambio el que genera las múltiples formas aparentes. Nada hay permanente, ni sustancial, ni siquiera el propio yo. En verdad "no hay nadie" (anatta) (Atta = Yo). Precisamente esta última afirmación lo aleja del planteamiento básico del hinduismo. La persona es apariencia humana (puggala). Los cinco "grupos de existencia" o componentes (kandhas), que configuran nuestra personalidad, "forma corporal, sensibilidad, percepción, configuraciones psíquicas y conciencia" también son pasajeros. Y este agregado que configura la apariencia humana "sólo puede operar en el terreno inmediato, disponible, de la experiencia ordinaria, que es el kamadhatu, o terreno del apego y de los anhelos" (Bowker, 1966: 254-255). He aquí la fórmula de los "tres rasgos", como un principio fundamental del budismo: "Todo es doloroso, todo es pasajero y todo esto no es `el yo - (Bechert, "El Buda histórico: su doctrina como camino de liberación", en Küng y otros, 1987: 356). Todo está sometido al cambio, que va acompañado del sufrimiento. Hay, pues, que liberarse del orden presente de las cosas (dukkha), cuyo epítome es la muerte (suti).

El origen del sufrimiento es el deseo. Es el deseo de existencia, de placer

("sed" dirá Buda), incluso el de aniquilación, el impulso que mantiene el movimiento cíclico de la existencia, y conduce a las sucesivas reencarnaciones. En la medida en que no hay propiamente un yo, sino el efecto kármico en la continuidad de la apariencia humana, no es apropiado hablar de "reencarnaciones", pero sí hablar de punabbhava o "llegar a ser de nuevo". Y como en el hinduismo, la calidad del nuevo nacimiento dependerá de la conducta anterior, según la ley del Karma o la ley de producción en dependencia (Pratityasamutpada). Dependiendo de la ignorancia nacen los deseos (configuraciones psíquicas) o impulsos de la voluntad dirigidos a objetos, y con ello también la conciencia portadora de la existencia; existencia que desarrollan los órganos de los sentidos y el pensamiento. Y la sed de existencia y de deseos conduce, tras la muerte, al nuevo nacimiento. Ahora bien, ante este planteamiento cabe preguntarse, ¿todo ese proceso de devenir y de reencarnación no implica, según la lógica de la razón, un soporte, un sujeto del mismo? El budismo dirá que no, que en la medida en que todo es aparente, no se necesita un sujeto sustancial y subyacente, sino que basta con el fluir continuo del deseo en los elementos, rasgos y acontecimientos de la existencia. Sólo hay "una continuidad de la consecuencia kármica, de la manifestación, de modo que cada formación da pie de inmediato a la siguiente". Continuidad, pues, "directa e inmediata sin sustancia". Somos meras etapas pasajeras, que encuentran en la memoria la base de esa aparente "persistencia de la identidad que percibe el yo" (Bowker, 1966: 262, 268, 324).

La extinción de los deseos como liberación. Se escapa del ciclo de las existencias dolorosas (samsara) mediante la extinción del deseo. Esta renuncia se hace viable si se reconoce que todas las cosas son aparentes, carentes de realidad. Es éste el conocimiento que nos capacita para enfrentarnos a todo con indiferencia. Con la eliminación de deseo, del anhelo, anulamos el soporte de la existencia, y conseguimos la extinción, el Nirvana. Este último como "estado final" se caracteriza por la ausencia de pasiones, ambiciones, y odios, y para algunos budistas como la total aniquilación. Pero

en la medida en que Nirvana es el cese de lo doloroso e ingrato, pues es ruptura con el mundo kármico, tiene también una connotación positiva: "Es la más alta felicidad". O como precisa Schlüter Rodés: "La experiencia de Realidad vacía es al mismo tiempo experiencia de una potencia infinita que llena de alegría y paz, que engendra ternura, compasión y amor" (Schlüter Rodés, "La experiencia de Dios en las religiones orientales", en VV AA, 1985: 113). Sobre la concepción negativa o positiva del Nirvana han investigado autores occidentales. Küng nos recuerda, por ejemplo, cómo "Schmithausen (haciendo referencia a Udana VIII, 3 - antiguo canon budista-) afirma: `Por último, algunos pasajes hablan incluso del nirvana como de una morada o realidad metafísica trascendente, sustraída a las condiciones de la existencia fenoménica; como del lugar libre de la muerte (amritam padam), como de lo que no tiene origen, ni devenir, ni causa (asamskrita). Según estos pasajes, al Nirvana como acontecimiento espiritual preexiste una realidad metafísica también llamada Nirvana, un Absoluto escatológico'" (Küng y otros, 1987: 389-390). En otro texto también matiza este autor: "Los budistas se guardan por lo general de afirmar una continuidad de individuo en el Nirvana. Y sin embargo, hacen tantas afirmaciones positivas sobre ese estadio definitivo sin padecimientos, que no se puede excluir a priori una cierta coincidencia con la representación cristiana de una vida eterna" (Küns y Jens, 1997: 26-27). Evidentemente estas connotaciones obligan a matizar el nihilismo, y la aniquilación del yo que parece postular la doctrina budista. Aunque el budismo deja estas cuestiones sin suficiente precisión, ya que no le interesan.

El camino de la liberación es el que elimina la ignorancia. Hay que alcanzar la "visión correcta". La personalidad no constituye un yo (atman) imperecedero. Mediante la conducta moral, la meditación y la concentración, se consiguen dominar los deseos y destruir la ilusión del yo. La liberación significa eliminar las "raíces malsanas", "que son el deseo, el odio y la ceguera'. La moral tiene como meta el dominio de los sentidos, y destaca la importancia de la actitud interior, que "indican los cuatro brahmaviharas o

estados celestes: bondad, compasión, alegría solidaria y ecuanimidad". Su primer principio es no dañar la vida, pues debido a la doctrina del samsara todas las formas de vida tienen el mismo valor. (Aunque las exigencias no serán las mismas para el monje que para el que todavía se encuentre en el mundo.) En esto tiene una afinidad con el jainismo, que llevó la doctrina a una radicalidad extrema. Y aunque es una ética de grados, pues el nivel de exigencia dependerá del lugar en que se encuentre el individuo en el camino de la liberación, Buda mantuvo cinco reglas básicas: "no matar, no robar, evitar desórdenes sexuales, no mentir y abstenerse de estupefacientes" (Bechert, "El Buda histórico: su doctrina como camino de liberación", en Küng y otros, 1987: 358, 359). Entre las diversas formas de meditación, que buscan un conocimiento transformador del sujeto, de cara a su liberación, destacan: el análisis de la personalidad que medita en su transitoriedad, y la concentración en un único objeto. Mediante la concentración y la profundización se alcanzan diversos estados internos, hasta llegar a la eliminación de la distinción entre la percepción y la no-percepción. La meta que busca con todo ello es la eliminación del "grupo de existencia", e incluso de la voluntad de vivir, para, entrando en uno mismo, vía contemplación, alcanzar la iluminación. Con el Nirvana, que para el hombre ignorante no es más que destrucción, el "iluminado" alcanza la paz absoluta, y la felicidad como "ausencia de sensación". Sólo así nos liberaremos de la angustia de la finitud. Y aunque el cuerpo y la psique del liberado pueden seguir existiendo hasta que llegue el momento de su muerte, él vive ya con absoluta libertad interior, no aferrándose al engañoso yo. El Nirvana "sin residuos" es el que alcanzará el "iluminado" tras la muerte; Nirvana final que lo libera del retorno.

Con relación a la cosmología budista basta recordar que también consiste en una concepción cíclica de la historia del mundo, donde hay períodos y catástrofes cósmicas, a las que suceden nuevos nacimientos del mundo. Los dioses del politeísmo budista no son sino formas de existencia elevadas, que también el hombre puede alcanzar. "Dioses" en un sentido figurado, nacidos

y perecederos, que pueden tener su origen en representaciones, como seres superiores, de bodhisattvas ("iluminados" = budistas que han alcanzado la perfección o santidad). Y la idea tradicional o común de Dios como realidad última, trascendente y personal es sustituida en el budismo por la idea del Nirvana o del Vacío. El Nirvana es "Nada" comparado con el mundo sensible del samsara. Es la extinción de la existencia contingente y de la temporalidad; salida de lo condicionado; superación, pues, de lo negativo. Paralela y recíprocamente, es también lo incondicionado, lo no producido, lo no nacido; y junto a ello, es paz, inmortalidad y fin del sufrimiento. Es, por tanto, un "absoluto trascendente" que no deja de tener algunas características de lo divino o del Misterio. Por ello resulta problemática la calificación de "ateísmo" para el budismo. Lo característico del budismo es que niega toda representación de lo divino y de su posible relación con el mundo. En ese sentido, como comenta Martín Velasco, el budismo sería "ateo" en el sentido de negar o alejarse del Dios creador y providente. Pero el Nirvana budista tiene rasgos, que no son incompatibles con cierta mística cristiana. E incluso llega a afirmar: "Creemos que el mismo `ateísmo' del budismo originario puede ser considerado como una paradójica representación de alguna manera `teístá del Misterio, en la que la ausencia de representación se convierte en la única manera de manifestación y el silencio en la única palabra para la absoluta trascendencia" (Martín Velasco, 1985: 78). Pero Buda no se preocupó por dejarnos formulaciones doctrinales, ni por profundizar en disquisiciones metafísicas. Se negó a plantear en términos especulativos la existencia o no existencia del Absoluto, y la posibilidad de explicar el mundo como creación de Dios. Ante interrogantes de esta naturaleza, propios de lo que nosotros entendemos por una teología natural, y que para él no eran útiles, al distraernos del camino de la liberación, nos ofreció su sonrisa y su silencio. La paradójica expresión del Misterio en el budismo consistió en el silencio y la ausencia de toda representación. Ésta era la única manera de dar testimonio de su presencia. Como comenta Manuel Fraijó: "Lo suyo no fue el dogma sino la sabiduría", entendiendo por esta última el camino que lleva a la liberación del dolor (Fraijó, 1998: 247).

Teniendo en cuenta todo lo dicho, nos parece más claro el carácter religioso del budismo, pues en él se encuentra esa actitud típica de toda religión: la aspiración a una "realidad última' como garantía de la salvación, que no puede proporcionar la realidad cismundana. Pensamos, con Martín Velasco, que en el budismo hay "reconocimiento del Misterio". Y si en él no encontramos ni culto, ni invocación y oración dirigidas a un Dios personal, sí encontramos algo íntimamente ligado a este comportamiento: la entrega absoluta y confiada.

Buda enseñó mediante "sermones y diálogos doctrinales", pero no dejó sus enseñanzas por escrito. No obstante, la tradición afirma que monjes eminentes reunieron y conservaron las enseñanzas del maestro tras su muerte. (La muerte de Buda fluctúa: la antigua tradición india la coloca en el año 368 a. C., eruditos japoneses la cifran en el año 386 a. C. y otros en el 486 o 480 a. C.) Fruto de ello fue el Tripitaka ("tres cestos"), o canon budista constituido por tres partes fundamentales. Los "textos" sobre todo se transmitieron oralmente hasta el siglo 1 a. C., estando su conservación a cargo de las sanghas. Luego ha habido versiones en sánscrito y en lengua pali, la próxima a la del-propio- Buda.

Dentro del budismo indio se desarrollaron varias escuelas con matices y diferencias secundarias, que de modo genérico se denominan shravakayana ("vehículo de los oyentes", esto es, de los discípulos de Buda). Entre ellas destaca el budismo meridional o theravada ("doctrina de los ancianos de la orden"). Estas escuelas también se llamaron anteriormente hinayana ("vehículo menor"), pues no aceptaron las enseñanzas complementarias posteriores del budismo mahayana ("gran vehículo"), que se desarrollaron aproximadamente desde el siglo 1 a. C.El hinayana se identificó con una religiosidad rigorista y ascética, propia para ser practicada por la élite de los monjes, y en la que destacaba la meditación y la sabiduría como virtud. El que llega a la perfecta sabiduría, se convierte en arhat (santo, asceta), y

superará el renacimiento, pues habiendo superado el afecto por lo perecedero, accederá a lo "inmutable". En cambio, el budismo mahayana es en verdad una multitud de formas con algunas ideas fundamentales en común. Entre ellas, que las doctrinas conservadas en las comunidades tradicionales eran insuficientes. Guatama y otros Budas habían ense fiado otras doctrinas. Entre otras cosas defiende "la doctrina de la doble verdad". La salvación debe estar abierta a todos, por ello Buda, para adaptarse a las posibilidades de sus oyentes, unas veces enseñó una verdad convencional, y otras, una más profunda. De este modo, el budismo no sólo puede ser practicado por la comunidad de monjes, que se identifica con el ideal de la santidad personal, a base de pobreza, celibato y meditación, sino también por la comunidad de laicos, que puede practicar las virtudes activas y el altruismo, destacando ahora la virtud de la compasión, sin renunciar por ello a la meta final de la iluminación. Vemos, pues, cómo también el budismo, con estos planteamientos "intermedios", intenta salvar la "ambigüedad esquizofrénica" entre el olvido del mundo y las necesidades del mismo. Por otro lado, el testimonio del rey Asoka, que reinó entre el año 268 y el 233 a. C., y que inspirado en el budismo desarrolló una importante política social, también nos habla de la posibilidad de vivir un budismo que no huye, ni se autoexcluye del mundo. Este budismo mahayana, a través de dos escuelas filosóficas (el sunyavada o "doctrina del gran vacío", y el yogacara o vijñanavada, "doctrina de la conciencia", que presenta una concepción del Absoluto más próxima a nosotros, al hablar del "espíritu sin mancha", y del "ser a sí", que habita en todos los seres vivientes), influyó en el budismo de Asia oriental, en el del Tíbet, y en el budismo zen de Japón.

3.3. El cristianismo

Tras estas consideraciones sobre la teodicea de dos religiones místicas, vamos a abordar lo que aporta a esta temática una religión profética como es el caso del cristianismo. Hacer unas consideraciones, por breves que sean, sobre la teodicea del cristianismo, nos obliga a echar una mirada a sus raíces

en el judaísmo. Y lo primero que se nos presenta con total evidencia, es que la Biblia alude al mal ya en el relato genesíaco de la "caída", y al inicio de la historia de Noé. Si en el segundo capítulo aludimos al mal metafísico como la versión ontológica del pecado original, ahora nos referimos a la versión que destaca el especial protagonismo del ser humano. La tesis que allí se sostiene es que el mal tiene que ver con la pecaminosidad del ser humano, que arrastra consigo a la creación (Gén 3,17-19). El hombre, cayendo en la tentación del "maligno", no respeta su vocación de "buen administrador" a la que Dios le llama, y como consecuencia altera el orden natural, e inflige sufrimientos a sus semejantes. La tentación del ser humano en el paraíso es pretender ser como Dios (Gén 3,1-7). Al no aceptar su mortalidad, el hombre aspira a la autosuficiencia, y al violentar la misma esencia del proyecto divino, se encierra en su error y en su egoísmo violento. Es el precio de pretender la autarquía y autonomía absolutas. La creación se malogra por culpa del hombre, y Yahvé llega a arrepentirse de haber emprendido la aventura de la creación, pensando, incluso, en su destrucción (Gén 6,5-7). Pero a pesar de ello, Yahvé inicia una obra reparadora, restauradora, por medio de las alianzas. Primero con Noé, luego con la transmisión de la Torá a Moisés, y posteriormente con David y su descendencia.

No obstante, no hay que perder de vista que la confianza que tenía el primitivo israelita en un Yahvé todopoderoso, como restaurador de su pueblo, no implicaba, en principio, una reparación o supervivencia del individuo tras la muerte. Es más, en el libro de la Sabiduría se constata que el hombre nace, vive y muere como un dato ineludible e inmediato: "Corta y triste es nuestra vida, y no hay remedio cuando llega el fin del hombre, ni se sabe que nadie haya escapado del hades" (Sab 2,1). Algo parecido se nos dice en el libro de Job (Job 14,1-2), y en el Eclesiastés (Ecl 9,11-12). Además, al hombre bíblico lo que le espera tras la muerte es el Sheol (Núm 16,31-35; Job 10,1 8-22). Y muchas veces lo que se solicita en los Salmos es retrasar la entrada en ese lugar tenebroso y de olvido, donde los refaím ("seres débiles"), entendidos a modo de "sombras" o de "espectros" de lo que fuimos, arrastran

una vida disminuida, sin conocimiento, ni alegría, ni actividad, ni posibilidad de alabar a Dios (Ecl 9,4-5; Job 14, 21; Eclo 14,16-17, Sal 16, 6; 88,11-13; Is 38,17-20). Además es una concepción que al principio no indicaba ninguna connotación retributiva, pues allí se mezclaban buenos y malos (Job 3,13-19). Posteriormente, se dibujó una concepción del Sheol que implicaba una cierta "retribución posmortal": la parte inferior del mismo quedaba destinada a los malvados, mientras que una suerte mejor quedaba reservada a los justos en la parte superior (Is 14,15; Ez 32,22-24).

Naturalmente esta primera concepción bíblica de la existencia tras la muerte, sin pena ni gloria, presuponía, por lógica, que la justicia divina debería darse en este mundo. Pero este presupuesto era desmentido, lo mismo que en la actualidad, por la experiencia de la vida. Muy frecuentemente el sufrimiento era de los inocentes y la suerte era para los impíos (Jer 21,1; 15,18; Mal 3,13-19, Sal 10,3-11; 94,3-7). Y esto es grave, pues Israel "es el pueblo al que debemos la mayor preocupación por el sufrimiento y su injusticia, y la negativa a aceptar que ésa sea la última palabra [...]. A Israel le quemó el alma un solo asunto: la injusticia" (Ramos Centeno, 2000: 26). Esta constatación engendra una crisis, ¿si no hay otra vida compensatoria, por qué Dios permite el "triunfo' del malvado y la "derrota" del inocente y del justo? Este escándalo llegó a su paroxismo en el libro de job, donde el doliente inocente enarbola el sentido humano de la justicia, frente al consentimiento incomprensible de Dios. Tiene razón Ricoeur cuando destaca que en este texto extraordinario se plantea el enigma del mal y de la injusticia a un nivel de especulación racional hasta ahora desconocido en el mito. El documento pone de manifiesto que "el mal de escándalo es irreductible al mal de culpa", y por esta razón, la teoría retributiva, como "la primera e ingenua expresión de la visión moral del mundo", no servía para justificar y enjugar todas las lágrimas que en su mundo se derraman. Evidentemente el "Dios ético" convierte al sufrimiento humano - como dice Ricoeur - en "un enigma pavoroso" (Ricoeur, 1982: 459-460). 0 dicho de otro modo, la subversión del orden moral pone en tela de juicio al mismo Dios. Lo que resulta escandaloso

es la arbitraria y asimétrica distribución del mal y del sufrimiento desde el punto de vista ético. Job sufre injustamente, y el problema se acrecienta en su dimensión social, pues es a los malvados, negadores de Dios y enemigos de los pobres, a los que les va bien en esta vida (Job 21,6-13). Y se pregunta Job "¿Va a guardar Dios para sus hijos su castigo?" (Job 21,19). "No hay circunstancia humana, en verdad, que nos ponga a mayor distancia de la aceptación del amor gratuito de Dios que nuestra propia experiencia del sufrimiento, en particular si es injusto" (Gutiérrez, 1988: 52). En ese momento el lenguaje de la oración, como nos recuerda Johann B.Metz, no se identifica con el lenguaje de la aceptación o del entendimiento, sino con el de la queja, la protesta y el clamor. Job no acepta una obediencia sumisa y acrítica, y entra en diálogo con un Dios al que acaba acusando, pues el argumento retributivo se vuelve contra Dios mismo. Job de alguna manera parece invocar al Dios amigo, solidario y defensor de su causa, contra el Dios déspota que le hostiga. Y ya sabemos que este silencio de Dios, desde entonces, ha alimentado la conciencia crítica de la "antiteodicea". Recordemos, por ejemplo, cómo tras el terremoto de Lisboa de 1755, Voltaire escribió: "Dios se preocupa por la felicidad de los hombres tan poco como el capitán de un barco por el bienestar de las ratas que pululan en la bodega del barco" (cit. Fraijó, 1992: 312-313). Y tras esta experiencia también sentenció Adorno, completándola con la maldad intrahistórica del hombre: "Después de Auschwitz, la sensibilidad no puede menos de ver en toda afirmación de la positividad de la existencia una charlatanería, una injusticia para con las víctimas, y tiene que rebelarse contra la extracción de un sentido, por abstracto que sea, de aquel trágico destino [...]. El terremoto de Lisboa bastó para curar a Voltaire de la teodicea leibniziana; pero la abarcable catástrofe de la primera naturaleza fue insignificante comparada con la segunda social, cuyo infierno real a base de maldad humana sobrepasa nuestra imaginación". Y remata: "Auschwitz ha privado de su derecho a toda voz de las alturas, aunque sea teológica" (Adorno, 1975: 361-362, 367). Pero volvamos a Job. Su sufrimiento injusto le hace percibir al mundo como un caos en el que Dios parece estar ausente, y esto le lleva a lamentarse, a

maldecir el día en que nació y a desear la muerte (Job 3,1-6; 11-23). Sin embargo, desde su integridad y coherencia, Job no reniega de Dios, sino todo lo contrario, desde su fe en Él, le pide una explicación que alumbre el angustioso enigma moral-religioso en que está sumida su propia existencia. Es su piedad religiosa y su fe en un Dios, que no puede estar sino de parte del hombre, lo que le lleva a exigir a Dios una respuesta que le justifique. De ese modo, paradójicamente, Job se convierte en "abogado de Dios". Pues, desde luego, el argumento retributivo que defienden sus amigos (Elifaz, Bildad y Sofar), convertiría a Dios en un ser cruel y malvado, pues Job se sabe inocente y no merecedor del castigo que padece. Para Job es un "discurso vacío", y a Dios no se le puede defender con mentiras. Un Dios así invitaría a su rechazo, a su negación. Sus hipócritas amigos, hijos de la mentira y de la inautenticidad, pretenden ganarse el favor divino mediante una adulación, que violenta la verdad moral. Kant evalúa que en este caso "la justificación es peor que la queja', y se pone claramente de parte de Job: "Job habla tal como piensa, y siente como sentiría probablemente cualquier hombre en su situación; sus amigos, por el contario, hablan como si se sintiesen espiados en secreto por el poderoso acerca de cuya causa entienden, y como si, al decidir sobre ella, les preocupara más ganarse su favor que servir a la verdad. La malicia con que se conducen, tanto al afirmar, para salvar las apariencias, cosas de las que debieron confesar que no tenían ninguna evidencia, como al simular una convicción que en realidad no poseían, contrasta abiertamente con la sinceridad de Job, sinceridad tan lejana de la falsa adulación que casi raya en la temeridad; lo que, por cierto, dice mucho en favor suyo" (Kant, 1992: 12, 22-23). Job rechaza la tentación de justificar a Dios al precio de traicionar su conciencia moral. Su fe no puede basarse en algo que rechaza su conciencia. Eso sería una "mala fe", que traicionaría a Job en su propia mentira, y al propio Dios. Ello hubiera convertido a Dios en un ser despreciable, y habría significado a la postre la ruina de su fe. Job sólo puede creer con su conciencia "a cuestas", y esperando que Dios le ilumine en alguna medida el enigma, porque le repudia que Dios no tenga nada que ver con la bondad, y no sea la personificación del ideal moral. Su piedad y fe

religiosas están, en esta dramática tesitura, más centradas en la bondad y santidad de Dios que en su omnipotencia. Su piedad y veneración de Dios son pues incompatibles con la inmoralidad. No lejos de Kant, Job quiere honrar y respetar a Dios en cuanto legislador santo y justo, cumpliendo con sus leyes, amarle en cuanto gobernante benevolente, y temerle en su condición de justo juez (Fernández Liria, 2005: 189-190). Y en este sentido, en el planteamiento de Job se da un paso importante con relación a la arcaica religiosidad judía, cuya fe y confianza en Dios descansaba en su poder, más que en su bondad o moralidad. Fernández Liria nos recuer da, siguiendo el testimonio de Simone Weil, que los hebreos anteriores a Moisés, no relacionaron el servicio a Dios con la moralidad. En el período anterior al exilio, Dios es sobre todo el Dios todopoderoso. En este sentido la espiritualidad del libro de Job va más allá de la judía, y se aproxima a la cristiana.

Job le pide explicaciones a Dios, parece querer pleitear con Él (Job 9,32-33;13,3), y termina por sentirse acosado por el Dios en que cree (Job 19,10-12). Pero no desespera de Dios, y sigue esperando un Vengador, un Defensor, en sintonía con la fe tradicional de Israel (Job 19,25-27). Sin embargo, frente a este dilema, irresoluble a la luz de la pura razón humana, y que sume al hombre en la perplejidad, cuando no en la rebelión indignada, curiosamente la respuesta de Dios, que se hace esperar, no responde a las acusaciones de Job. Y ello aun reconociendo lo rechazable de una falsa moralización del sufrimiento. Dios, frente a sus amigos, reconoce que Job ha hablado rectamente (Job 42,7-8). Su "sinceridad de corazón" y su "honradez para confesar abiertamente sus dudas" le han impedido fingir como han hecho sus amigos (Kant, 1992: 24). Ello significa, como sostiene Estrada, que el esquema pecado-castigo queda inservible como clave hermenéutica para explicar el sufrimiento, y que Yahvé no invalida el criterio de la conciencia moral de Job. Pero la respuesta divina (más allá de la observación del personaje Elihú, que en el capítulo 33,19 nos recuerda que también el sufrimiento puede ser un camino que Dios escoge, pedagógicamente, para

hacerse conocer), consiste en hacerle caer en la cuenta a Job de lo desmedido de sus pretensiones, al intentar un diálogo con Dios de vis a vis, de igual a igual. La relación del hombre con Dios es una relación absolutamente asimétrica, pues la criatura finita, frente a la majestad divina creadora y dominadora del cosmos, resulta insignificante (Job 38). El hombre en su pequeñez y contingencia es incapaz de comprender la creación y el enigma del mal. Hay un dilema entre el Dios todopoderoso y el Dios bondadoso, una duplicidad que parece hablar de la "naturaleza antinómica de Dios" que -como afirma Fernández Liria - la limitada inteligencia humana no sabe resolver. Su conocimiento fragmentario y parcial está a "años luz" de la sabiduría divina. Yahvé lanza una cascada de preguntas a Job que éste no puede contestar, y pone de relieve la grandiosidad impenetrable de su obra, en la que resaltan tanto su lado bello y ordenado, como el aparentemente terrible y espantoso. Aparece el Dios abismal, ordenador y conservador de un mundo insondable e inaprehensible, cuyos caminos son inescrutables para el hombre. Muy por encima de él están el designio de Dios sobre su obra, y el justo gobierno divino (Job 38-39; 40,7-14). Y de ahí lo intolerable que le resulta a Yahvé la aspiración de Job: éste está exigiéndole a Dios razón de sí mismo desde las limitadas categorías humanas, aunque éstas sean morales. ¿Y con ello no puede caer Job en la tentación de requerir para sí el poder, la sabiduría y la misma realidad de Dios? ¿Y esto no puede llevar a Job al error de hacer de Dios un ídolo, o autodeificarse a sí mismo, repitiendo, de ese modo, el pecado del paraíso? "Job quiere conocer a Dios con la misma intensidad que Dios quiere conocerse a sí mismo y es por eso por lo que se produce el enfrentamiento de los dos que tiene tanta intensidad" (Miles, "El fenómeno religioso al filo del siglo XXI", en Sociedad y Utopía, 1996: 287). Junto a ello, Dios también rechaza la incriminación de que es objeto por parte de Job, ya que Él no es indiferente frente al mal contra el que lucha, aunque éste no desaparezca de inmediato. Hay figuras míticas del antiguo Egipto, que simbolizan las fuerzas caóticas del Universo, que subsisten como residuos en algunos textos creacionistas del Antiguo Testamento: Behemot el hipopótamo del Nilo, Leviatán el cocodrilo y Ráhab el dragón marino (Job

40,15-32; Sal 74,11-14; 104,26; 89,10-12). Frente a la idea de una creación consumada que puede sugerir en un momento determinado el relato sacerdotal del Génesis, aquí se dibuja una creación dinámica abierta al futuro (Job 42,2). No obstante hay que reconocer que la respuesta al unde malum no se da por parte de Dios. Se la reserva quizá como expresión de su trascendencia y señorío. Por eso sólo cabe la confianza existencial en Dios, que nos abre a la esperanza. Quizá la lección más profunda de este drama es que una religión encorsetada en el exclusivo concepto de la retribución acaba malográndose en su utilitarismo, y, como dice Gustavo Gutiérrez, carecerá de profundidad y autenticidad. No deja de tener algo de satánica y degenera en idolatría. Y es que en la situación difícil del dolor y el sufrimiento, tendemos a querer que todo gire a nuestro alrededor, inclui do Dios. Con ironía Yahvé le hace tomar conciencia a Job de que su sabiduría y la gratuidad de su amor están muy por encima del conocimiento humano. Por lo que la actitud del auténtico creyente exige superar un antropocentrismo desmedido. Y ello especialmente en el tema de la justicia. "El Señor no está preso del esquema `tú me das, yo te doy'" [...]. La justicia de Dios está por encima de la formalidad de la justicia humana' (Gutiérrez, 1988: 162, 165).

Como resumen podemos decir que el Dios del libro de Job se muestra como inabarcable e incomprensible para la inteligencia humana, como inmanipulable e indomable por la voluntad del hombre. Y por ello incluso terrible, como una amenaza en contra de los intereses del ser humano (J.B.Metz). Por eso en la respuesta de Dios, el demandante se convierte ahora en demandado. La única salida de esta contradicción radical es la que lleva, por encima de la teodicea, a una comprensión trágica, pero no inmoral, sino supraética de Dios. Es la que conlleva una "teología trágica' que sostiene que hay que "sufrir para comprender", aceptando la desgracia no como un castigo, sino, como en el caso de la dicha, como un don divino, y que reivindica el abandono en una fe "incomprobable" desde nuestra inaccesibilidad a la sabiduría. Ante la belleza y el orden inescrutable del Universo creado, Job se arrepiente y retira su alegato, tomando conciencia de

lo desmedido de su pretensión: una explicación humana del Misterio inaccesible (Deus absconditus). La lección de este drama, que frustra las legítimas aspiraciones humanas, iluminadas por la categoría de la justicia, es que la actitud del verdadero creyente debe ser el abandono gratuito, confiado y esperanzado en Dios, el Misterio Inescrutable. Sólo cabe la adoración rendida ante el Hacedor de tamaño espectáculo. El enigma del mal no queda esclarecido, pero Job supera su angustia existencial, poniendo su confianza abandonada en Dios. Desde mi incomprensibilidad de Dios, Él me prueba apareciéndoseme como mi enemigo en el sufrimiento, pero yo deberé creer en un orden y una justicia divinas, aunque para mí sean inaccesibles. Ello le permite creer a Job, por encima del aparente absurdo humano, en un Dios, no inmoral y sádico, sino misterioso en su inescrutabilidad, y que está más allá de la alicorta racionalidad práctica del hombre. Al final, la fe de Job no implica, sin más, la suspensión de lo ético, pero sí está más allá de la ética. Y así, Job acaba creyendo, más allá del intercambio justo y la retribución, en la entrega confiada. Una entrega que confía en la santidad y bondad de Dios, aunque rebasen los lí-mites de la razón. De tal modo que, al final, Satán es derrotado en su apuesta con Dios: Job no serviría a Dios gratis et amore", "por nada", "de balde", sumido en la desgracia injustificable. ".. .¿Existe alguien - se pregunta Gustavo Gutiérrez - que desde el sufrimiento injusto sea capaz de afirmar su fe en Dios y hablar de él, gratuitamente? El Satán, y con él todos los que tienen una concepción mercantil de la religión, lo niega. El autor (del libro) [...] piensa por el contrario que sí. El personaje Job, a quien carga con sus propias vivencias, será su heraldo" (Gutiérrez, 1988: 30). En último término, todo viene de Dios, y reconociendo que la grandeza de Dios está más en su libertad y gratuidad que en su poder, en Él habrá que confiar. Dios tiene proyectos, y el mundo no es en verdad un caos, aunque sus "maravillas" superen mi capacidad de comprensión. Ello permite el encuentro gozoso de dos libertades: la de Dios y la de Job. "Yo te conocía sólo de oídas, más ahora te han visto mis ojos" (Job 42,5).

Esta actitud de la entrega gratuita y confiada, en su posibilidad más

extrema, la encarna Abraham al disponerse a sacrificar a su hijo Isaac (Gén 22,1-19). Y decimos "más extrema" porque ahora no se trata de seguir creyendo y confiando en un Dios que se nos aparece como incomprensiblemente injusto, sino que nos ordena cometer un acto que repugna gravemente a nuestra conciencia. La actitud religiosa de Abraham se concreta en un "acto de absoluto trascendimiento, de confianza sin límites, de fe sin otro apoyo que la Trascendencia misma" (Martín Velasco, 1978: 289). Y es que en la situación límite en la que es el mismo Dios el que queda gravemente en entredicho, sólo queda como salida el abandono incondicional a Dios (Küng, 1978: 378). No se trata de un abandono masoquista, que anule al individuo y su dignidad, sino de una "claudicación en el límite", que confía en que el Misterio acabará dando una respuesta salvífica y rehabilitadora, como la propia "pedagogía" bíblica confirmará posteriormente. La crítica masoquista, por ejemplo, de P L.Berger, nos parece que peca de un cierto reduccionismo (Berger, 1971: 112 y ss.). Y en este sentido habría también que matizar la tesis de Kierkegaard sobre la "suspensión teológica de la ética". Algo en lo que luego insistiremos. Teodicea, pues, que nada tiene que ver con la racionalidad que caracteriza a la planteada por la religiosidad oriental, mediante la ley del Karma y la doctrina del samsara, como ya vimos.

Hay que reconocer que esta actitud del hombre creyente no resulta fácil de defender frente a las exigencias del hombre moderno, que entiende la razón como un mínimo irrenunciable. Como comenta J.A.Estrada, ¿asumir que Dios pueda exigir algo injustificable para la razón natural, no significa caer en el fanatismo, y no reconocer la dignidad del hombre, que descansa en su conciencia autónoma? ¿No queda desde ese momento invalidado el ser humano como posible interlocutor de Dios? ¿No aparece entonces la figura de un Dios despótico que impone su "arbitraria voluntad" exigiendo al hombre el sacrificium intellectus? Contra ello se rebela una ética de rigor kantiano, que reivindica el discernimiento personal iluminado por el imperativo moral y la propia responsabilidad. Recordando el sacrificio de Abraham, comenta Estrada: "El hombre no sabe si es Dios quien le manda el

sacrificio del hijo, pero sí conoce las razones de la conciencia moral que rechaza ese asesinato. Kant defiende la absolutez de la propia conciencia contra toda obediencia debida a la presunta voz de la divinidad". Como puntualizó Kant, podremos dudar si la "Voz del cielo" es realmente celeste, pero de lo que no podemos dudar es de nuestra propia conciencia moral (Estrada, 2001: 91-92; Kant, 1990: 43). Ciertamente hoy, tras la crítica del humanismo ilustrado, y la conciencia moral que ha encontrado un referéndum masivo en las grandes declaraciones sobre los derechos humanos, desde luego no resulta de recibo una religión que atente contra los derechos fundamentales de la persona humana. Es más, desde esta óptica cabe, incluso, una lectura positiva de la crítica ilustrada y del ateísmo humanista, en la medida en que han protagonizado una lucha contra concepciones y situaciones que fomentaban morbosidades y atentaban contra la dignidad humana. En este sentido, el ateísmo ha sido un referente y un catalizador de la propia revisión crítica de la religión y de la teología. Claro que es esa misma revisión la que nos ayuda a descubrir que el Misterio de Dios se resiste a una razonabilidad total, o al menos suficiente. Y es que las posibilidades descodificadoras de la razón tienen sus límites. De ahí lo oportuno de la "teología negativa o apofáticd'. Si comprehendisti, non est Deus (san Agustín). Si se olvida la insuficiencia del discurso racional, siempre aproximativo y nunca definitivo, acabaremos alumbrando meros productos humanos, meros "ídolos", que la filosofía ilustrada se ha encargado de despachar. Y sobre todo es la experiencia de ese Misterio la que le lleva al hombre creyente, según su testimonio, más allá de los puros límites de la razón, al reconocimiento, a la esperanza y a la entrega confiada. Es la respuesta del "pobre de espíritu", que no es sino la del "místico del sufrimiento junto a Dios". Es entonces cuando no hay respuesta aclaratoria, llena de racionalidad justificadora, cuando surge la posibilidad y la invitación a fiarse de Dios, aun en el abismo del abandono. Y es en este sentido en el que la experiencia del dolor y del sufrimiento, más allá de su dimensión escandalosa, puede llegar a tener una dimensión purificadora, que nos hace llegar hasta la profundidades más desconocidas del enigma humano.

Humildemente, desde la experiencia de la contingencia nos abandonamos en el Misterio. "Si aceptamos de Dios el bien, ¿no aceptaremos el mal?" (Job 2,10). (Es esta posibilidad la que me hace más comprensible las palabras de mi compañero de facultad, Rafael Larrañeta, cuando estando ya muy enfermo, y habiendo pasado por el lecho hospitalario del dolor, me decía "ahora me he purificado".) Esta mística la encarna Job (que al final es rehabilitado en su salud, en sus propiedades, y en su familia), y más claramente jesús de Nazaret en el abandono de la cruz. Y es que la fe religiosa no es tanto creer en un enunciado, cuyo contenido sea susceptible de ser definido intelectualmente, aunque no demostrable ni racionalizable del todo, sino que se trata, más bien, de confianza personal. No es tanto un "yo creo que", como un 11yo te creo", un con en ti". Por eso subraya Adolphe Gesché que el error más profundo del argumento contra Deum es "el de hablar de Dios en tercera personó' (Gesché, 2002a: 32). El Dios de la experiencia religiosa es algo más que la "idea de Dios" construida por la razón. La realidad a la que alude la palabra Dios, más que designarla y pensarla, nos mueve a invocarla. Esta última precisión, el que la expe riencia religiosa se comprenda mejor desde el modelo de la relación personal, nos debe hacer caer en la cuenta de que en este tipo de experiencia también juegan la afectividad y el deseo, la intuición y la voluntad. En el acto de fe religiosa subyacen motivaciones, valores, ofertas de sentido y de esperanza ante necesidades existenciales. Y es la esperanza la que acaba sobreponiéndose a lo poco que sabemos. Naturalmente, para que la religión no sea pura irracionalidad, mera "hija del deseo", y autoproyección falaz e ilusoria, es necesario el concurso de la hermenéutica crítica de los textos para descubrir lo genuino e irreducible del mensaje religioso, y la capacidad de discernimiento y evaluación personales. Sólo así estaremos atentos para no preferir, precipitadamente, el consuelo a la verdad. La confianza religiosa no deberá ser ciega, sino razonable. En ella jugarán, como presupuestos creadores de un clima favorable, la opción razonada por el sentido, la esperanza y el argumento crítico-moral. Una fe que nos abre a la esperanza y al sentido, aunque no contestará todas nuestras preguntas. Algo que para

algunos les resulta una barrera insuperable. Es el caso, por ejemplo, de Ivan Karamazov, el personaje de Dostoievski: el proyecto de la salvación, aunque nos abre a una armonía escatológica, tiene que asumir la factura dramática de "las lágrimas del niño que sufre y muere sin consuelo", y que le lleva a devolver su "billete de entrada en el cielo". No le compensa la posible futura armonía, ante el llanto desconsolado de un niño atormentado. Lo mismo le ocurre a Albert Camus, que no puede creer en un "dios amor" que permite el sufrimiento de los niños. Aunque reconozca que lo necesitamos, no puede creer en Dios ante la experiencia del mundo. Como vimos, el teólogo Romano Guardini no fue ajeno a estas cuestiones límites.

Esta actitud fiducial a la que se abre la historia de Job, y que encarna en una situación límite y escandalosa desde el punto de vista moral Abraham, se comprende mejor desde el tratamiento que ha hecho Ricoeur de la simbólica del mal. Y ello nos debe llevar de nuevo al mito adámico, para hacer nuevas consideraciones.

El mito adámico, según Ricoeur el mito antropológico por antonomasia, "atribuye el origen del mal a un antepasado de la humanidad actual, dotado de condiciones homogéneas con la nuestra"; y desliga el origen radical del mal "del origen más original de la bondad de las cosas". Evidentemente esta crónica sobre la primera pareja, que nos cuenta el acontecimiento del paso de la inocencia al pecado, no se debe encajar dentro del tiempo histórico, sino que teniendo en cuenta la función simbólica del mito, a lo que apunta es al "poder de defección inherente a la libertad" (Ricoeur, 1982: 383, 384, 387). Y si el mito, siguiendo a Ricoeur "da en qué pensar", es porque es ya una hermenéutica o interpretación de otros símbolos más primordiales elaborados a partir de las experiencias previas de la "mancha", del "pecado" y de la "culpabilidad".

Ricoeur al abordar los símbolos radicales y primarios del mal, que se encuentran en las narraciones mitológicas, ha desarrollado una hermenéutica

fenomenológica de los mismos para poner de manifiesto su significado: la toma de conciencia de nuestro yo finito y contingente enraizado en el mundo, que tiene mucho que ver con nuestra infundamentación, fragilidad, sufrimientos y mortalidad. Su interés principal ha girado en torno a la conciencia religiosa de Israel, pero sin descartar la de otras culturas. Con ello busca poner de relieve la evolución de la conciencia religiosa en relación con el reto enigmático del mal.

La imagen de "la mancha', como símbolo del mal, implica la violación objetiva de "algo" vedado, que por su "virtud maléfica" nos infecta. Violación que nos acarrea impureza, que tiene que ver con los tabúes de un mundo hierofánico. La violación desencadenará la venganza-castigo, que propiciará la rehabilitación, y los ritos de purificación-expiación que eximirán de la mancha. En todo ese proceso está la base de las posteriores ideas de expiación vindicativa, y de retribución. La conciencia de lo impuro originalmente no implica todavía la disociación del orden cósmico-biológico y del mal físico, del orden ético y del mal moral. Se trata más bien del un mal-desgracia de carácter pre-ético. Es una concepción arcaizante y mágica del mal. Este momento será superado por el desarrollo de la conciencia moral, pero la impureza simbólica quedará incorporada a la ética interpersonal. El miedo al contagio que infecta, sublimado en la conciencia moral, se convertirá en "miedo ético". De la noción de "mácula' se pasa rá a la de "pecado" gracias "a la referencia a un ser divino más o menos personalizado" (Ricoeur, 1982: 210). El pecado implica ya una existencia "ante Dios", y una voluntad humana que se opone a la divina. Aparece pues ya la idea de transgresión que supera la concepción mágica del tabú. Símbolo pues intersubjetivo, que lo es también de la negatividad, ya que implica una situación existencial, por parte del hombre, de extravío, alienación, desamparo y perdición, como consecuencia de una relación rota con la divinidad. Existencia vacua y vana que, junto con los "falsos ídolos" apunta a la idea de la "nada'. Situación que mueve al examen de conciencia, y a la confesión y solicitud del perdón. En el caso judío, el pecado presupone el

momento inicial de la Alianza, como encuentro y diálogo, y es desde luego, como ruptura de un lazo personal, una dimensión religiosa antes que ética. La violación del mandato quebranta un orden que será restablecido por el castigo de una dignidad encolerizada. Claro que la indignación colérica y la acusación divinas, por medio de los profetas, implicará ya un carácter ético. La culpabilidad implicará "una interiorización y una personalización de la conciencia de pecado", y un "refinamiento de la conciencia ética". Como conciencia de un uso indebido de la libertad, la culpabilidad es "el momento subjetivo" de la culpa, una culpa que encierra "el peso del pecado" y "la sensación de haber roto con la fuente manantial", y que eleva a la propia conciencia a "tribunal supremo" que nos juzga (Ricoeur, 1982: 226, 259, 261, 263). El paso del tabú a la falta propicia una experiencia penitencial y el sacrificio expresivo del arrepentimiento, que desplazarán al rito expiatorio-purificador, aunque no desaparezca del todo la idea de mancha-impureza. El pecado contamina al hombre hasta el punto que afecta a los hijos e incluso a la colectividad. Habrá que profundizar todavía en la idea de individualidad y de la culpa-responsabilidad personal. Junto a ese proceso de profundización en la dimensión ética de la culpa, se dará una personalización de la divinidad, que favorecerá la confesión personal. Esta conciencia religiosa dará como fruto una ontogénesis del yo libre, responsable y autorreflexivo. Ello, no obstante, no significará, insistimos, una superación definitiva de imágenes y concepciones anteriores, que pueden amenazar con regresiones mágicas y legalistas.

Los símbolos primarios a los que acabamos de aludir, quedan integrados en relatos más elaborados. Entre ellos se encuentra el del "pecado original', que como fruto especulativo es una reelaboración más intelectualizada, propia de una "hermenéutica de segundo grado". El mito adámico es pues una añadidura tardía, que presupone ya la experiencia previa del pecado y de la culpabilidad en el pueblo judío y sus símbolos fundamentales ("desviación", "rebelión", "extravío", "perdición" y "cautiverio"). Curiosamente la figura de Adán no es importante en el Antiguo Testamento, comparada con la de

Abraham ("padre de los creyentes") o la de Noé ("padre de la humanidad", reproducida tras el diluvio). Y Jesús en el Nuevo Testamento no alude a Adán, sino que considera la existencia del mal como un hecho evidente. Fue san Pablo el que volvió a dar actualidad al tema adámico, al contrastar el "hombre viejo" (Adán) con el "hombre nuevo" (Cristo) (1 Cor 15,21-22,45-49; Rom 5,12-21). Pero todo ello no debe llevarnos a despreciar sin más el mito, sino a valorar sus aportaciones, teniendo en cuenta la experiencia que le precede y lo impulsa, y los símbolos que la expresan. Esa experiencia es la de la "confesión judía," que supone la disolución de los presupuestos teológicos del mito teogónico y del mito trágico.

El mito teogónico, como mito etiológico, trata del "drama de la creación", en el que el origen del mal coincide con el de las cosas. La divinidad en su función demiúrgica ordena y salva teniendo que luchar contra el caos (el mal original), que es "coextensivo con la generación de lo divino" (Ricoeur, 1982: 331). Entre ellos destaca, en la tradición sumerio-babilónica, el poema Enúma Elish, que narra el conflicto cósmico entre el caos y el orden. Influyó en las teogonías de Homero y Hesíodo, y en la tradición hebrea. Con relación a esta última, basta recordar que en el relato de la tradición sacerdotal del Génesis, Dios pone orden frente al caos y la tiniebla (Gén 1,1-4). Claro que en este caso, sin negarse la existencia del mal desde los orígenes de la creación, "no se inscribe en el combate originario divino, ya que el caos no pertenece a la esencia ni a la acción divina". La lucha teogónica es sustituida por el Dios creador, que se revelará como el "anticaos" y el "antimal". Los símbolos míticos (caos, tiniebla, abismo, etc.) son simplemente el marco-encuadre en que se destaca la acción creadora absoluta de Dios. Por contraposición, en la ontogénesis del mito etiológico-teogónico, la cosmología (orden) completa a la teogonía, de tal modo que el mundo es fruto de la propia génesis de la divinidad. El caos que simboliza al mal está presente desde los orígenes, precediendo al mundo y a la historia. Y el orden es el resultado de las luchas entre los dioses movidos por las fuerzas del bien y del mal, aunque es una victoria siempre amenazada por el peligro de la

regresión al caos. Por ello, habrá que actualizarla mediante los ritos y relatos míticos (celebración del nuevo año). Esta ambigüedad cósmica también afecta a la condición humana, que es mezcla de orden y caos. Por tanto, frente al mito de la caída, el dualismo (mal y bien) está presente en la historia inicial de los dioses y los hombres (cf. Estrada, 2003a: 58-60, 62). El segundo, el "mito trágico", especialmente presente en la tragedia griega (pensemos en Esquilo y en el mito de Edipo), es el mito de la fatalidad, en la que el hombre inexorablemente es obcecado y conducido por los dioses a su perdición. El mal tiene un origen divino al plantearse una simultaneidad de lo divino y lo demoníaco, dioses envidiosos, crueles y hostiles al hombre, y un destino del que éste no puede liberarse. Frente a esa predestinación se levanta la grandeza del héroe, que acaba aplastado por el destino. Frente a ese trágico espectáculo, sólo cabe la liberación estética, mediante una interiorización compasiva (Ricoeur, 1982: 326, 363-382). En definitiva, el dualismo es la solución más verosímil, al no contemplarse la idea de un Dios único y bondadoso que crea desde la nada, aunque no pueda superarse un cierto fatalismo.

Es cierto que determinados elementos equívocos de esta mitología dejaron su huella en el Dios terrible del Éxodo, que es el origen de ciertas desgracias, y que tiene a veces comportamientos hostiles y crueles. Pero frente a esta ambigüedad de lo numinoso, se impondrá progresivamente la bondad divina. La razón de ello es que el monoteísmo ético de Israel, y su consecuente convergencia del ser y el bien en la divinidad, acabarán siendo incompatibles con el mito del caos y del dios malo. La santidad divina no deja como salida sino una concepción antropológica del origen del mal, de tal modo que el mal sólo pudo entrar en el mundo por "una especie de catástrofe del ser creado", que nos narra el mito adámico. Este mito se alimentó de las acusaciones proféticas que hacían culpable al hombre. Esta acusación fue asimilada por la conciencia judía, que desarrolló un espíritu de penitencia y de arrepentimiento. El judío incluso descubrió la dimensión no sólo personal, sino también comunitaria del pecado, "que une a la humanidad entera en una

culpabilidad solidaria e indivisa". Y la confesión de los pecados implicó "esa universalidad concreta del mal humano", que quedó expresado en el mito adámico ("función universalizadora del mito"). Claro que esa conciencia de culpabilidad y la experiencia penitencial, fueron acompañadas también de la posibilidad de la salvación, mediante una Alianza (Jer 31,31-34), que quedó incorporada en una teología de la historia. De esta manera, una dialéctica de juicio y de misericordia presidió la historia del Destierro y de la Vuelta de la cautividad, y "se proyectó en una representación mítica del 'comienzo' y del `fin". Por ello el relato del Edén puede interpretarse como un "prólogo a la historia", que habría de vivir el pueblo de Israel, destino dramático, que revela, en el fondo, el sentido de la existencia humana: "Llamamiento, desobediencia, destierro". Un sentido que se abre, no obstante, a la esperanza de una salvación. En la historia del Destierro surge la esperanza de un "residuo que volverá", y el relato del Paraíso se acompaña del mito del Diluvio, que hace emerger de la catástrofe la "nueva creación". Noé es "el nuevo Adán recreado". La esperanza se alimentará gracias a la Alianza y a la expectativa mesiánica. De este modo, el mito protohistórico, extrapola la experiencia de Israel a toda la humanidad, que se ve presa de esa "gran tensión entre la condenación y la misericordia'. El mito pues de la "caída" es "el mito de la aparición del mal en una creación buena y acabada", que sintoniza con la doble confesión del creyente, que cree en la perfección y bondad absolutas de Dios y en la maldad humana (Ricoeur, 1982: 387-388, 390-393). Todo ello nos hace comprender que el mito de la creación y los orígenes de la humanidad hay que contemplarlo desde la perspectiva salvífica y escatológica, que lo convierte en un "mito teleológico" en función de la "nueva creación" de paz, de armonía y de justicia, gracias a la acción salvífica de Dios en la historia. Se contempla, pues, una creación que a pesar de su bondad, es deficiente porque implica un mal original y primario, no deseado por Dios, pero presente en la historia.

Por otro lado, es interesante destacar la discrepancia que se observa entre el relato sacerdotal más primitivo del Génesis, que, influenciado por el mito

babilónico, habla de la palabra de Dios como ordenadora del caos cósmico, y el relato posterior del yavista, más antropológico, que coloca al pecado como la causa del desorden. En el texto más antiguo el hombre trabaja el terruño con inteligencia, pues debe de labrar y cuidar el jardín del Edén. Además Yahvé le encarga poner nombre a todo ser viviente. Esto es, el hombre debe proseguir, como concreador, la obra iniciada por Dios, para acabar de darle todo su sentido. Y en esa tarea también se creará a sí mismo. Además es consciente de su función sexual, ya que se alegra con la presencia de su compañera. El hombre es pues una propuesta divina, que desde su libertad deberá realizar su esencia, que recibe como llamada y tarea creadora. Por eso, la heteronomía divina es, en última instancia, garantía de su autonomía. Sin embargo, el yavista parece eliminar esas cualidades del estado de inocencia, que sólo aparecen tras la caída. Da la impresión, pues, de que la inteligencia, el trabajo y la sexualidad son consecuencia y producto del mal. A la estructura de la inocencia, que podríamos calificar de "infantil", pertenece la prohibición de acceder al fruto del "árbol del conocimiento del bien del mal". Es más, para Michel Onfray, el testimonio del relato yavista parece querer decirnos que la religión tiene necesidad de la "incultura e ignorancia para poder expandirse y asegurar su existencia" (Onfray, 2006: 69). La serpiente-diablo encarna la posibilidad de rebelarse, de decir que no, ofreciendo al ser humano la posibilidad de liberarse de la tutela, y ser dueño de sí mismo y del mundo. Parece que Dios quiere como destino del hombre la imbecilidad y la mortalidad, pues debe renunciar al "árbol de la vida" y al "de la ciencia del bien y del mal". Y no sólo eso, sino que los tres monoteísmos, el judaico, el cristiano y el islámico, descansan, entre otros muchos odios, en el odio a la inteligencia, por preferir la sumisión obediente. José Bergamín nos recuerda que es el saber lo que le prometió el Demonio, por medio de la imagen de la serpiente, según el relato bíblico, a nuestros primeros padres. Y tras la caída es la certeza moral la que les hace conscientes de la pérdida de la inocencia (se dieron cuenta de que "estaban desnudos"). Y así, el paraíso terrenal "se hundió en los infiernos por la certeza moral del saber moral, que es el sabor del fruto prohibido" (Bergamín, "La importancia del demonio", en Renuevos

de Cruz y Raya, 1961: 81). Da la impresión de que el emerger de la conciencia va pareja a la culpa. Además, tras la trasgresión, la condición humana aparece "marcada con el sello de la penalidad", ya que sus trabajos, afanes y la sexualidad irán acompañados por el dolor y la fatiga, y la muerte se vivirá con angustia. Es algo que va parejo con el intento humano de suplantar a Dios y querer ser como Él. Intento al que ya hemos aludido, y en el que luego insistiremos. (Es curiosamente la lectura que hace E.Bloch del texto bíblico para reivindicar un humanismo ateo [cf. Bloch, 1983].) Sin embargo, pensamos que las cosas no son tan sencillas como sostiene la hermenéutica de Michel Onfray. La paradoja de la condición humana es más compleja de lo que parece, y a tomar conciencia de ello nos ayuda la hermenéutica de Paul Ricoeur. Para empezar, esta doble interpretación de la civilización y de la sexualidad, que se ha querido mantener en los textos, nos dice "que toda dimensión humana - lenguaje, trabajo, instituciones, sexualidad - lleva impresa la doble marca de su destino original al bien y de su inclinación al mal". "Esta ambivalencia del hombre, bueno por creación y malo por elección, llena todas las manifestaciones de la vida humana." Antropología de la ambigüedad que mezcla la grandeza humana con su culpabilidad. El pecado no pertenece a la estructura ontológica primordial del ser-creado, sino que es algo que el hombre protagoniza en su devenir, ya que originariamente el hombre es creado "a imagen y semejanza de Dios", y toda la creación es buena. Pero el acontecimiento desgraciado provoca la ruptura, la discontinuidad "entre nuestro ser-creado y nuestro devenir-malo". Algo que se da al unísono, aunque la narración mítica lo coloca en planos sucesivos para destacar el carácter histórico y contingente del mal. La bondad del hombre creado hay que conjugarla con la maldad del hombre histórico. El hombre destinado originalmente al bien está inclinado al mal, como muy bien señaló Kant, y nos recuerda Ricoeur. La fragilidad de nuestra naturaleza se concreta en la propensión al mal, que se encuentra en nuestro propio libre albedrío. Hay una especie de "mal radical y original" como predisposición natural al mal, que desde luego no anula el libre albedrío, pero testimonia la "debilidad del corazón" o la "fragilidad de nuestra naturaleza'. Esta

propensión es como el "fundamento subjetivo de la posibilidad de la desviación, [...] fundamento subjetivo de determinación del albedrío [...] que precede a todo acto" (Kant, 1969: 37 y ss.). Y es esta paradoja entre el destino originario y la inclinación desordenada que el hombre vive en su historia, la que expresa el símbolo de la caída. Como diría Kant, el hombre se aleja del deber y actúa por otros motivos. El ser humano, imagen divina, al separarse de su referente fundante, queda desorientado y creará sus propios ídolos, en su hybris desmedida. Precisamente esa pecabilidad del hombre es lo que le da un cierto aire trágico a su condición. Hay como algo ineluctable en el ejercicio de la libertad humana.

Curiosamente este "acontecimiento catastrófico", que es la "caída", también es descrito como "un deslizamiento imperceptible", a través de varios episodios, en el que participan varios personajes (Adán, Eva y la serpiente). La serpiente tienta al hombre por medio de su compañera. La mujer representa ahora esa fragilidad que encierra la finitud humana que, desde el punto de vista ético, puede ser presa fácil de la seducción. (El "machismo" de la narración puede entenderse como un condicionamiento cultural, no asumible hoy teológicamente.) La ocasión-posibilidad y la propensión de la caída residen en la propia estructura de la libertad finita del ser humano, que ofrece una resistencia mínima ante la oferta maligna. Y es ahora cuando, junto a la mala elección, también se destacan la tentación, la seducción-fascinación, y la motivación. La serpiente plantea la cuestión de la prohibición para sembrar la duda y convertir a aquélla en ocasión de caída. La serpiente transforma el límite ético del mandamiento en negatividad enemiga del hombre, que oscurece o hace tambalear el "significado de la finitud". Ello hace despertar un "ansia de infinidad", un deseo de apoderarse autosuficientemente del conocimiento, de la acción, de la voluntad y del ser. Es en definitiva la tentación de negar la propia condición de criatura, y de anhelar la auto divinización. Es que Dios sabe muy bien que el día que comiereis de él (el árbol), se os abrirán los ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal" (Gén 3,5). Si el hombre accediera al

conocimiento del origen del bien y del mal, alcanzaría un conocimiento autosuficiente, equivalente a su autodivinización. Pero el deseo del saber humano tiene un límite que no puede franquear, ya que no puede definir ni determinar el bien y el mal. El hombre como criatura depende de un orden constituido por Dios. Es un exceso impropio del hombre pretender dominar el misterio de la creación. No obstante, la serpiente seduce con la posibilidad de un "infinito malo", que pervierte y malogra el sentido de la finitud de la libertad humana, que necesita de la orientación que le proporciona el límite del mandamiento. Da la impresión de que en la tentación, el hombre adquiere la conciencia de su semejanza con Dios, pero desde un planteamiento de enfrentamiento, que tiene como resultado su alienación. Cuando el límite pierde su función de orientación, Dios aparece como el adversario, que impide la autoconquista del hombre; y, como reacción, éste intenta erigirse en "creador de sí mismo". Pero es un intento que tiene garantizado su fracaso porque, insistimos, está orientado por ese deseo pervertido de infinito, de ser y tener más, que se concreta en un deseo ilimitado de placeres, y de poder, a cuyo servicio se pone el conocimiento, y que nos hará ser esclavos de los ídolos y de la vanidad. El hombre pretenderá un establecimiento arbitrario del bien y del mal en función de sus intereses egoístas, que alumbrará la confrontación y el caos. Por todo ello, creo que Michel Onfray se equivoca en su unilateral hermenéutica, pues en la antropología bíblica no se niega, sin más, la inteligencia, el conocimiento y la libertad creadores al hombre. Lo que sí se denuncia como errónea y desgraciada es la tentación desmedida de querer el hombre para sí la autosuficiencia divina, que violenta sus posibilidades, y en su desorientación lo llevará al sufrimiento y a la muerte. Lo que la narración bíblica, pues, nos quiere enseñar es que la tentación-seducción de la serpiente va emponzoñada con una mentira: el intento de la autosuficiencia absoluta, de la autodivinización, no lleva a la libertad, sino a la ruina. "El primer pecado que nos relata el Génesis no se apoyaba en otro deseo, no pretendía otra cosa que la total autonomía, que la total autodeterminación del bien y del mal, sin atender a Dios. Para qué vamos a vivir de acuerdo con los planes de Dios, si con nues tras capacidades

podemos conocer igual que Él el bien y el mal. Ese primer engaño, esa primera caída en la tentación, sigue estando presente en nuestra vida" (Piñero Moral, 2006: 124). Basta recordar la unilateral exaltación de la ciencia y de la tecnología, que hoy se enfrentan a graves retos en el campo de la ecología, de la manipulación genética, la hybris ensoberbecida de un poder político posibilista y pragmático, etc.

Y teniendo en cuenta que lo que nos interesa especialmente en este análisis hermenéutico es profundizar en los orígenes y raíces del mal, debemos de detenernos especialmente en la figura enigmática de la serpiente. El yavista no se molesta en informarnos sobre la naturaleza y el origen de su astucia, más allá de decirnos que también era un ser de la creación. Pero le sirve en primer lugar para hacernos caer en la cuenta de que la experiencia de la tentación es una "experiencia cuasi exterior", "una especie de seducción ejercida desde fuera", que hace del pecado una rendición. A la luz de lo que luego afirman, en el Nuevo Testamento, el apóstol Santiago ("Sino que cada uno es probado por su propia concupiscencia que le arrastra y le seduce", Sant 1,13-14), y san Pablo ("porque cuando estábamos en la carne, las pasiones pecaminosas, excitadas por la ley, obraban en nuestros miembros, a fin de que produjéramos frutos de muerte", Rom 7,5), la serpiente "sería una parte de nosotros mismos", imagen de esa "seducción con que nos seducimos a nosotros mismos". "Así, pues, la serpiente representa ese aspecto pasivo de la tentación, limítrofe entre el mundo exterior y el interior, que ya el Decálogo llamó `codicia' en el décimo mandamiento." Sin embargo, en la autoseducción no acaba el alcance de este enigmático símbolo. Y es que la serpiente es "exterior" de un modo más radical. Si Adán simboliza una especie de situación arquetípica, esto es, la experiencia del "comienzo" de la humanidad que tiene lugar en cada uno de nosotros, ésta se significa, entre otras cosas, por el encontrarnos con el mal como algo que nos precede, a modo de herencia o tradición, anterior a nosotros mismos. Una exterioridad, que en su radicalidad, nos puede llevar a considerar incluso su "estructura cósmica". Y es que la indiferencia de la naturaleza y la crueldad de los

hombres nos pueden llevar a pensar que el cosmos es "un puro absurdo". La serpiente (animal ctónico) puede representar esa zona oscura y caótica de nuestro mundo. "De esta manera, la serpiente simboliza algo del hombre y algo del mundo, un aspecto del microcosmos y un aspecto del macrocosmos: el caos en nosotros, entre nosotros y fuera de nosotros." Por esto último, la serpiente representa ese aspecto enigmático del mal, que escapa o está más allá de la libertad responsable del hombre. Con ocasión de la cautividad los judíos tuvieron noticia de los dualismos, incompatibles con su monoteísmo, ideas también propias del entorno persa y helenista, que influyeron en el Israel posexílico. El vacío entre Dios y el hombre se puebla de ángeles y demonios, lo que propició una concepción personalizante del mal. El reincidente aspecto trágico de la realidad y la pecaminosidad humanas, obligó a reconocer la hondura de este enigma del mal, de tal modo que el tema del ofidio tuvo una proyección en el tema satánico (1 Cró 21,1). Satanás, palabra aramea, sirvió para nombrar a un personaje que sin ser un dios, sirvió para reconocer el origen del mal en "una realidad demoníaca prehumana". Y así el hombre es un "malo de segundo orden", seducido por "otro más malo", "el Maligno, así, en sustantivo". Éste viene a ser "una figura límite con que se designa ese mal que yo no hago más que continuar". Pero, "fuera de la estructura cuasi exterior de la tentación [...], no sabemos qué es Satanás, ni quién es, ni siquiera si es alguien". Lo que sí parece claro es que existe un mal que está ya presente en el instante en que lo cometo, viniendo a ser como el "reverso" no cometido del mal que cometo. Ése es el "mal radical", que "sólo conozco en sus implicaciones". En el acto malo nos dejamos seducir por ese "otro" adversario, que es, como foco de iniquidad, el "Maligno" (Ricoeur, 1982: 396-397, 401-404, 406, 408-409, 457-458).

Profundizando en este pavoroso enigma, es bueno recordar que aunque Kant reconoce que la raíz del mal moral hay que buscarla en el ejercicio de la libertad, también nos recuerda que lo insondable e inexplicable del mal, que ya se concreta en esa propensión al mal, viene expresado en el símbolo mítico de la serpiente, como algo que nos precede y nos seduce. En el fondo

el origen del mal en toda su profundidad se nos escapa. Está presente desde los orígenes del hombre, pero más allá de la autodeterminación responsable del ser humano, somos ignorantes acerca de su origen histórico y de su causalidad. Escuchemos a Kant: "El origen racional de esta propensión al mal, permanece insondable para nosotros, porque él mismo tiene que sernos imputado, y, sin embargo, la disposición original [...] es una disposición al bien; por lo tanto, para nosotros no existe ningún fundamento concebible por el cual el mal moral pueda haber llegado por primera vez a nosotros. Esta inconcebilidad [...] la expresa la Escritura en su narración histórica haciendo ir por delante al mal, ciertamente al comienzo del mundo, pero todavía no en el hombre, sino en un espíritu de determinación originalmente sublime; por donde el primer comienzo de todo mal en general es representado como inconcebible para nosotros (pues, ¿de dónde el mal en aquel espíritu?), pero el hombre es representado solamente como caído en el mal mediante seducción, por tanto no corrompido desde el fundamento" (Kant, 1969: 53).

Adolphe Gesché, en la línea de Ricoeur, ha insistido en que en la narración bíblica, el mal aparece como una "sorpresa", como algo "no previsto por Dios". En el relato del Génesis el mal no pertenece al plan de la creación, lo cual significa su condición de irracional absoluto. El mal aparece en la creación de repente, como una agresión externa, sin saberse de dónde viene, bajo la figura enigmática de un personaje desconocido, la serpiente. Por tanto, en sus orígenes el mal "no debe buscarse del lado de Dios ni del lado del hombre" (Gesché, 2002a: 54); no pertenece a la intención del mundo creado, pero se recorta como un accidente desastroso y desgraciado, que precede al hombre, y que acabará envolviéndolo cuando éste consienta. Por ello, en la narración genesíaca de la tentación paradisíaca, el hombre, sin dejar de ser culpable, aparece también como víctima seducida por el que, con artimaña, sabe "presentar el mal bajo la apariencia del bien". La culpabilidad humana entra en juego en un segundo momento, no siendo el hombre el que inicia el mal. Por ello tiene razón Gesché cuando sostiene que: "El mal no viene del hombre; en este sentido es obra solamente del demonio (el único

fundamentalmente malo). El mal, en el hombre, no es más que una adhesión a otra cosa, a algo que viene de fuera y no de su propio fondo" (Gesché, 2002a: 62). Por tanto, como sostiene este autor, el hombre no es un culpable absoluto, sino que "ha obedecido a algo". El que seduce inocula en la víctima culpable un deseo extraño que lo aliena y lo pervierte. Por ello el seductor ha sido llamado "padre de la mentirá' (Jn 8,44). Esto hace que el mal en el hombre no sólo presente un aspecto moral, sino también objetivo o de destino, de ahí el lado trágico de su esencia. Por tanto el mal, en último término, y más allá de posibles racionalizaciones, tiene un carácter incomprensible, es la irracionalidad absoluta (mysterium iniquitatis), lo injustificable y despiadado en demasía (Nemo). Tiene además la capacidad de desorientar y equivocar al hombre apartándolo de su destino, pues busca que se malogre y fracase, en definitiva que se pierda. Y así, mientras que el mal se nos aparece como un exceso, el ser humano se nos aparece como un defecto. Es por ello que en la modernidad racionalizada y secularizada, el diablo se convierte en "una mera idea, una simple máscara tras la que ocultar la responsabilidad del hombre frente a un problema que le desborda: la presencia del mal" (Piñero Moral, 2006: 98). La filosofía moral moderna evita, en defensa de su autonomía, eliminar todo presupuesto ontoteológico, pero la presencia a veces aterradora del mal en nuestro mundo, protagonizada por la soberbia, la avaricia, la injusticia y la venganza, hacen de las acciones humanas, como sostiene Ricardo Piñero, "una auténtica apología del diablo".

La palabra "Demonio" se puede entender como "el estatuto del mal' y "el lugar de un enigma". La figura demoníaca lo que nos quiere decir es que no es posible ni honesto cargar al hombre con todo el peso de la culpabilidad, y "constituye ese límite, esa frontera exógena que permite designar lo infranqueable: loque-no-es-Dios y lo-que-no-es-el-hombre" (Gesché, 2002a: 78). Un mal absoluto, irracional, que hay que entender como culpabilidad sin excusa y perversidad gratuita, que se revela tan poderoso como para poder causar el fracaso, la aniquilación del hombre. El pecado del Ángel que le convirtió en Demonio, fue el intento de la luz de conocerse a sí misma dando

la espalda a Dios. Y de ese modo se volvió contra sí misma, convirtiéndose en sombra. De ese modo pretendió afirmarlo todo desde la negación pura. Bergamín, siguiendo a san Agustín en esta cuestión, afirma que el Demonio no es sino "una voluntad de no ser, una voluntad de la nada; porque no quiso ser lo que era: angélico, criatura airada y luminosa'. Quiso ser "lo que no erd' y de ese modo quiso y quiere ser todo, "queriendo no ser". "¡Ahí es nada querer ser nonada! [...] querer ser contrasentido de la vida: querer ser contra-Dios". Como quiere ser como Dios pero no en Él, "no en participación divina", no puede serlo sino en la nada, pues Dios "es el que es". Por tanto el Demonio es "Dios frustrado" (Bergamín, "La importancia del demonio", en Renuevos de Cruz y Raya, 1961: 55, 56, 57; c£ 83-85). Y ésa es la tentación en la que quiere hacer caer al hombre. Por tanto el mal en todo su alcance metafísico, moral y teológico no es sólo deficiencia sino también eficiencia. Sintética y aporéticamente diríamos que es "causa deficiente". La historia del Demonio parece ser, pues, la historia de una rebelión alimentada por la soberbia, y una libertad mal entendida, que quiso ser absolutamente independiente de Dios, hasta el extremo de poner su voluntad por encima de la divina. Y ello lo embarcó en un camino sin retorno (san Anselmo). El Demonio elige el camino del odio que le lleva a la envidia, y a la "protervia" u "obstinación radical en la maldad". Su soberbia tiene que ver con "una superioridad mal asimilada" (santo Tomás de Aquino) (Piñero Moral, 2006: 19 y ss.). Claro que en esta simbolización personalizante queda la pregunta que se hace Estrada: ¿cómo pecó el diablo y quién lo tentó? No hay, en definitiva, ninguna justificación posible, y suficientemente satisfactoria del mal ni metafísica, ni moral, ni teológica. Algo de lo que no se puede dar razón, y frente a lo cual sólo cabe combatirlo.

Es cierto que en el siglo XVIII hubo un autor, J.B.Erhard, que escribió una Apología del diablo, en la que, influenciado por la filosofía kantiana, defendió el concepto del "diablo" como una idea, o principio supremo, que presenta, más allá de hechos de experiencia, "una serie de criterios regulativos para la razón". Así, "el diablo" aparece, no como una mera

quimera, sino por lo menos como una estructura trascendental, como una idea pensable: la idea de la malignidad. Si, según Kant, la acción moral virtuosa es universal y desinteresada, la acción que se guíe por el ideal de la malignidad será singular y egoísta. Ese ideal tendría la siguiente máxima: "Quiero obrar de tal modo que mi Yo sea el único fin posible de mis acciones y aparezca como el único ser libre". O también, "haz aquello que resulte imposible que nadie excepto tú puedas hacer"; "obra según te convenga únicamente a ti"; "considera todo tan sólo como un medio para tu único provecho". En estas máximas se encarnaría la disposición de la malignidad. Y es pensable una criatura que encarne este ideal al protagonizar una rebelión contra Dios (ideal de la Bondad) por su propia mala voluntad, sin tentación previa. En su autodeterminación maligna él sería la concreción criatural de la malignidad incondicionada, como algo autónomo opuesto absolutamente al bien (que implicaría la citada "protervia" o perversa obstinación y perseverancia en el mal), y el fundamento o la raíz del odio, la envidia, la soberbia, etc. Esa criatura absolutamente maligna debería estar dotada de omnisciencia para poder calcular las consecuencias de todas sus acciones (Piñero Moral, 2006: 71 y ss.; Erhard, 1993). Este esfuerzo de especulación nos dibuja una posibilidad trascendental, que nos sobrecoge de espanto, aunque desgraciadamente en la historia haya habido individuos que pueden calificarse de excelentes discípulos. No obstante, desde nuestra sensibilidad y criterios morales, y desde nuestra psicología humana, que nos enseña que, en nuestra debilidad moral, cuando elegimos el mal siempre hay también por medio algún bien asumido desordenadamente, nos resulta en último término "inimaginable" esa autodeterminación por la malignidad absoluta. Nosotros estamos hasta tal punto ligados al bien, que cuesta pensar que alguien ejecute un acto por pura maldad. En el acto malo generalmente se busca un bien, aunque de un modo desordenado. Por ello "una mala voluntad absoluta" que quiera el mal por el mal, sólo se nos presenta como un constructo intelectual, pero difícilmente como una posibilidad existencial. No obstante, como ya hemos indicado, a veces hay comportamientos humanos "luciferinos", que parecen buscar el mal "sub ratione mal¡" Así, por ejemplo, el placer

desmedido de la venganza más allá del apetito desordenado de justicia, el alegrarse por el mal del otro, la envidia allende a cualquier provecho, la violencia extrema y sin medida fruto del odio y del resentimiento, tan frecuente por desgracia en nuestro panorama internacional, son pruebas fehacientes de esa pavorosa posibilidad. Casos en que da la impresión de que el ser humano cae en las garras de un poder maligno eficiente-deficiente (Piñero Moral, 2006: 106).

En el contexto de esta hermenéutica del mal, "la doctrina del pecado original' encierra una verdad, tanto si se concibe como "una doctrina simbólica", como si se concibe como una "doctrina de fe". En primer lugar nos está diciendo que el mal existe, que el mundo no es como podría ser, y nos gustase que fuese. El hombre tiene la experiencia desconcertante de un mal que no quiere y del que, a pesar de todo, no puede liberarse. Pablo de Tarso confiesa que no hace el bien que quiere, sino el mal que aborrece (Rom 7,15). Sin embargo, y en segundo lugar, el mal no pertenece a la creación, la naturaleza no es ontológicamente mala, el mal no es parte intrínseca de la cosmogonía como sostienen otras doctrinas del Próximo o del Medio Oriente. En el relato genesíaco de la creación se afirma reiteradamente "y vio Dios que estaba bien" (Gén 1,10). El mal es más bien un accidente imprevisto, no el fruto de una voluntad divina perversa. Hay un mal que nos precede, por lo que no somos los "iniciadores absolutos del mal' (Gesché). Ahora bien, aunque el mal es introducido por la serpiente, el hombre es el protagonista de la falta, del "consentimiento al mal que ha venido de fuera". De ahí su responsabilidad y también la posibilidad implícita de luchar contra él. Por eso Adán y Eva son castigados, lo que no significa sino una llamada "a la corrección y a la recuperación posible" (Gesché, 2002a: 116-117). Y esto implica que la doctrina del pecado original encierra también la verdad de la "salvación". El pecado puede ser erradicado, vencido, esta vez por el "exceso del bien".

Se trata, en definitiva, de una narración simbólica que contempla el mal

moral y el mal exterior, sin pretender una articulación plenamente racional. Esto último será el error de una teodicea que pretende, a toda costa, una satisfactoria y suficiente coherencia racional y una totalización sistemática, que articulen el mal moral o activo y el mal padecido o sufrimiento. En su intento, evidentemente, acaba fracasando como ya tuvimos ocasión de analizar y sopesar en el capítulo 2. Hay que reconocer que la doctrina agustiniana del "pecado original" es una desafortunada racionalización de un mito, que acaba ocultando su verdadero sentido y lo desnaturaliza. Frente a las ideas gnósticas, el obispo de Hipona sostendrá, como ya vimos, que el mal no es una sustancia, algo exterior que acaba infectando al hombre de manera trá gica, sino que es obra de la libertad humana. Pero como observa Estrada, Agustín acaba historificando la presunta acción de "nuestros primeros padres", y ontologizando las consecuencias de ese primer pecado. Debido al pecado original, penetró el mal en el mundo, incluida la muerte. Es el mal moral humano el que perturba el orden de la creación, y trae como consecuencia el sufrimiento, incluido el castigo divino. Ello implica una primacía del drama moral y religioso sobre el mal metafísico (aunque sin descartarlo del todo), entendido este último como carencia de serbien, propio del ente finito (ahora criatura). Hay, pues, una acción equivocada que, a la postre, viene propiciada por esa "nada de privación" o defecto de toda criatura, que en el caso de la humanidad se concreta prácticamente en la transmisión del pecado de Adán a toda la Humanidad. Todo ser humano, como afirma Estrada comentando a san Agustín, es "culpable desde su ancestro adámico", convirtiéndose el "pecado original" en una especie de segunda naturaleza, por la que estamos ya condenados a priori, previamente a nuestras propias acciones. Su visión "exclusivamente moral" del mal, acaba sustentándose en "una transmisión biológica por vía de generación", que implica a priori un destino (De civitate Dei, XXI, 15; De peccatorum meritis, 1,9,10; II,6,7). De este modo se acaba dando al mal o pecado una dimensión supraindividual y genérica. Una historificación que irá unida a una racionalización jurídica de la gracia, con la teoría de la retribución. Esta dramatización moral del mal se completará con la teoría de la satisfacción

desarrollada por san Anselmo de Canterbury: el pecado es una transgresión irreparable por parte del hombre debido a la dignidad infinita del "Ofendido". El pecado como ofensa hecha a Dios convierte al pecador en deudor de un honor arrebatado a Dios, al que ha negado la gloria debida (Cur Deus homo 1, 11: II, 68; 1, 22: II, 90; 1, 24: II, 92-94). Y para desagraviar la honra divina, tuvo que encarnarse el Verbo de Dios, que con su muerte inocente dio gloria a Dios, pagó la deuda debida con su sacrificio, y nos rescató del cautiverio de nuestra alienación. En esta teología medieval inciden muchos y complejos factores, como el derecho romano, criminal y privado, el derecho del vasallaje germánico y la tradición cristiana sacrificial (san Ambrosio y Tertuliano) (Estrada, 2003a: 140 y ss.). Sólo una superación posterior de la lógica del intercambio ayudará a superar la sacralización jurídica de la pena, y la ambigüedad de un Dios misericordioso y a la vez implacablemente justo, violento y castigador, que, por esto último, puede tener mucho de proyección humana. Ante estos abusos y peligros, la teología posterior intentó matizar y compensar el mecanismo victimario y sacrificial, desde una concepción profética y martirial de la vida y la muerte de un Jesús que asume solidariamente la condición humana para divinizarla y rehabilitarla. El sacrificio consiste en ofrecer la propia vida al Padre, cumpliendo su voluntad salvífica para la humanidad. El sacrificio es la consecuencia de una vida fiel al amor y la solidaridad según la voluntad del Padre.

El método histórico-crítico ha ayudado a la teología actual a superar la hermenéutica historicista, y a ver más bien en la narración bíblica del pecado original una confirmación simbólica de la realidad del pecado como una realidad omnipresente y universal, representada en los arquetipos de Adán y Eva. A la realidad humana le acompaña la praxis pecadora, el pecado aparece afectando a la condición humana, a modo de un "existencial'. Se resalta, pues, la ambigüedad de la condición humana, y una "alienación" que exige el auxilio de la "gracia". El "pecado original" a través del lenguaje mitológico expresa un postulado teológico que se ilumina hoy desde la psicología y las ciencias sociales: "El pecado es el resultado de la acción humana, que se da

en la historia y que se encuentra inserto en las estructuras constitutivas de cualquier sociedad y que incide en la misma personalidad" (Estrada, 2003a: 135).

Tiene razón Ricoeur, cuando nos recuerda que: "Esta racionalización que concibió el pecado original como pecado de herencia ofuscó el pensamiento occidental durante siglos" (Ricoeur, 1982: 456). La evidente insuficiencia racional-moral de este tipo de argumentación le llevó a nuestro autor a plantear el problema desde una perspectiva más integradora, que tiene en cuenta el pensamiento, pero también la acción y el sentimiento. Y es que mientras al mal activo se le puede dar una relativa respuesta desde la acción moral y política, que nos hace beligerantes contra la injusticia, al mal padecido no se le puede dar una fácil respuesta. La labor del pensamiento mediante la meditación filosófica y teológica llevó a confesar sabiamente nuestra ignorancia ante la aporía. Y una teología de la lamentación y la protesta, se abrió al reconocimiento de que la creencia en Dios está más allá de la explicación acerca del origen del sufrimiento. Hay que salir del ciclo de la retribución, y creer en un Dios que, a pesar del mal, nos abre caminos de esperanza.

Y así, en la medida en que el Dios de la Biblia se va revelando como comprometido con la causa del hombre, se afianza su carácter, sí, meta-racional, pero no irracional e inhumano. Y en este sentido hay que resaltar un "detalle" importante del pasaje del sacrificio de Isaac: que Dios acabó por detener el brazo de Abraham. "Muy probablemente el trasfondo histórico del sacrifico de Isaac es el de los cultos sacrificiales humanos que se practicaban en el Oriente Próximo. Dentro de esas prácticas se integraría el gesto puntual de Abraham, cuya tribu participaba de las costumbres de los pueblos vecinos que le rodeaban, antes de comenzar un itinerario autónomo guiado por Yahvé." Y lo realmente importante, junto a la fe del "padre de los creyentes", es que, insistimos, Yahvé detiene el sacrificio de Isaac. "Desde esta perspectiva lo nuevo de la revelación bíblica estaría en que Dios no quiere

sacrificios humanos" (Estrada, 2001: 89-90; 2003a: 167; Von Rad, 1969: 220-223). Por ello yo creo que el pasaje de Abraham hay que leerlo completo, y eso nos ayudará a matizar la postura de Kierkegaard ante el reto de la fe. Reto que para él significaba asumir la paradoja, lo inverosímil, el escándalo y el absurdo. Más concretamente suponía, como ya indicamos, "una suspensión teológica de lo ético" (Kierkegaard, 1995: 47). La fe puede llevarnos a la "prueba del absurdo", a tener que "renunciar a la razón", y es entonces cuando tenemos que confiar más en Dios que en nuestros propios criterios. Como dice la Biblia, los caminos del Señor no son los caminos de los hombres. Pero esa confianza, ese jugárselo todo por la causa de Dios, es una decisión fiducial y esperanzada que tiene, al final, resultados liberadores, que garantizan y aseguran la vida y la dignidad humanas. Por ello la suspensión teológica de lo ético es sólo coyuntural, a modo de una prueba de la que la ética, a la postre, sale reforzada. En este sentido no estoy de acuerdo con la contraposición radical que defiende el profesor Fernández Liria entre Job y Abraham. Para él, el primero quiere creer sin renunciar a la racionalidad moral, mientras que el segundo cree desde la renuncia a la misma. Yo creo que es más bien cuestión de grado, en la medida en que la prueba del segundo es más dura e intolerable, si cabe, que la del primero. Pero en este caso, al fin y al cabo, la moral no acaba siendo negada.

Curiosamente la tradición bíblica va descubriendo nuevas y sorprendentes posibilidades. Y así vemos cómo la aporía entre el mal cometido (Adán) y el mal padecido (Job) sólo parece tener una superación en la figura del "Siervo doliente","el cual convertiría el sufrimiento, el mal padecido, en una acción capaz de rescatar el mal cometido" (Ricoeur, 1982: 468). En los "cantos del Siervo de Yahvé", del Segundo Isaías, el sufrimiento, como un don, adquiere ahora el poder de expiar los pecados. "Despreciable y desecho de los hombres, varón de dolores y sabedor de dolencias [...]. Él ha sido herido por nuestras rebeldías, molido por nuestras culpas. Él soportó el castigo que nos trae la paz, y con sus cardenales hemos sido curados" (Is 53,3,5). La figura del "Siervo doliente", más allá de posibles discusiones exegéticas, nos revela

una posibilidad sorprendente: el sufrimiento libremente aceptado adquiere ahora un nuevo sentido, más allá de la lógica de la retribución. El sufrimiento inocente se enfrenta al mal, venciéndolo al cargar con los pecados de los hombres. Esta figura profética del Antiguo Testamento tendrá su cumplimiento para los cristianos en jesús de Nazaret. Mientras tanto, la necesidad de salvación radical frente al sufrimiento y la injusticia, acabó por orientar la conciencia israelita hacia la idea de una vida y retribución ultraterrenas, que ya parecen barruntarse en los llamados "salmos místicos". "Pues no abandonarás mi alma al sheol ni permitirás que tu fiel vea la fosa" (Sal 16,10). "Pero Dios rescatará mi alma de las manos del sheol, pues me tomará" (Sal 49,16). En ellos vibra la esperanza en que Yahvé liberará al salmista y lo llevará consigo. Esta idea sigue emergiendo, de vez en cuando, en los textos bíblicos, como son los casos, por ejemplo, del libro de la Sabiduría, y del Primer libro de Samuel. "Las almas de los justos están en las manos de Dios y el tormento no los alcanzará [...]. Pues aunque a los ojos de los hombres fueron atormentados su esperanza está llena de inmortalidad" (Sab 3,1 y 4),"... que Yahvé da la muerte y da la vida, hace bajar al sepulcro y subir de él" (1 Sam 2,6). La confianza en el poder de Dios para vencer la muerte también se manifiesta en narraciones veterotestamentarias sobre resurrecciones que Dios lleva a cabo por mediación de Elías y Eliseo (1 Re 17,17-34; 2 Re 4,31-37). Da la impresión de que la mentalidad israelita se va haciendo receptiva, en alguna medida, a la idea de la resurrección. Como comenta Manuel Fraijó, a los judíos "les pareció indigno de su pueblo dejar la última palabra a los desmanes de Antíoco IV, el Hitler del momento. No podían creer que aquel sacrilegio se alzara con la victoria definitiva. Apelaron entonces a otro escenario, a otra vida, en la que Dios volvería a escribir la historia con trazos más benévolos" (Fraijó, 1997: 82). La exigencia del sentido moral acabará alimentando la esperanza mesiánica. En el contexto de la misma, es significativa la visión del profeta Ezequiel, donde los huesos resecos se ensamblan de nuevo (Ez 37). Esta idea aparece más claramente en el libro de Daniel, escrito en medio de la crisis de los Macabeos: "Las muchedumbres de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán,

unos para la eterna vida, otros para eterna vergüenza y confusión" (Dan 12,2). Y cobra una especial fuerza explícita en el Segundo libro de los Macabeos, con el heroico martirio de los siete hermanos con su madre. En este caso se perfila la idea de la continuidad esencial entre el hombre que muere y el hombre que resucita. "Del cielo tenemos estos miembros, que por amor de sus leyes yo desdeño, esperando recibirlos otra vez de Él" (2 Mac 7,11). Digamos, en fin, que, en términos generales, en las traiciones apocalípticas, la esperanza en la resurrección de los muertos acabará siendo la expresión de una aspiración a una justicia universal que será impartida por Dios. Y en la época de jesús de Nazaret, la doctrina de la resurrección, gracias a los fariseos, en contraposición a los saduceos, acabó teniendo una cierta implantación entre los judíos.

Pero esta fe en la resurrección adquirió una fuerza especial en las primeras comunidades cristianas. Ciertamente el origen del cristianismo tiene que ver con una pregunta apasionante y enigmática, que Marina formula, recogiéndola del gran teólogo E.Schillebeeckx: "El gran enigma es por qué se volvieron a reu nir los discípulos tras constatar el fracaso del maestro, de dónde les vino la tozudez" (Marina, 2005: 82; c£ 39, 96-99). Y la única respuesta que en verdad nos cuenta la Escritura es: porque tuvieron una experiencia existencial, que les conmovió y transformó profunda y radicalmente. El "sepulcro vacío" y los relatos de las apariciones tienen una evidente intencionalidad apologética, donde juega el genero literario y la mentalidad oriental, por lo que no parece que puedan interpretarse como narraciones históricas. Los discípulos de jesús tuvieron una experiencia sui generis. En este sentido la muerte del crucificado es un hecho histórico, pero la resurrección es una experiencia existencial, y un juicio de fe. La fe en la resurrección de jesús de sus discípulos podrá ser considerada, por muchos, como el fruto de una mera proyección psicológica y consoladora de sus deseos previamente frustados. Pero si hubiera sido simplemente eso, lo más lógico es que el fenómeno de esta creencia hubiera durado un tiempo, y luego habría languidecido hasta fenecer, pues es difícil mantener sine die el

"autoengaño". Es razonable, pues, pensar que obedeció más bien a una experiencia singular, en la que tuvo mucho que ver la experiencia de la convivencia con el Profeta de Nazaret, y la "cautivación" de su personalidad y su mensaje. Y en un proceso de reconsideración interior, el Maestro se les reveló como el "viviente para siempre". Fue el mismo testimonio sui generis de su vida y de su doctrina el que les llevó a este convencimiento (Lüdemann y Ozén, 2001 ; Torres Queiruga, 2003). Y lo que parece claro es que la "experiencia pascual", fue para ellos la "trastornadora' experiencia del "Jesús resucitado" que había muerto ignominiosamente en la cruz, dando así cumplimiento definitivo a la alianza y las antiguas promesas. La fe cristiana afirma que el que cree en jesús, y es consecuente con las exigencias prácticas de su Reino, será reivindicado por Dios más allá de la muerte, como lo ha sido jesús, que, por ello, aparece como primicia y garantía de esa esperanza (Col 1,18; 1 Cor 15,20-24). El Reino anunciado por el profeta de Nazaret en el fondo lo que afirma es que la creación está incompleta, y que el Dios comprometido con ella viene a poner término a una situación traumática presidida por el mal, para dar cumplimiento feliz a su proyecto creador-salvador (Mt 22,1-14; Lc 12,32; 22,29). Jesús resucitado aparece como el vencedor de la causa letal por antonomasia, el pecado; y nos ofrece la posibilidad de incorporarnos a su vida nueva, si morimos al pecado. Por ello el cristiano tiene que participar cada día en la muerte de jesús, aprendiendo a morir a la autosuficiencia y egoísmo insolidarios. Y en la muerte cristiana como acto final quedarán implicadas la muerte como hecho de naturaleza, el Dios que salva y la libertad del hombre. Por ello el creyente descubre, asombrado, que es mucho más de lo que él creía ser. No somos un error desmedido de la naturaleza. Hemos nacido para la eternidad y Dios es nuestra gloria. Hemos sido creados e invitados a la vida para la felicidad, que intrínsecamente exige la eternidad, y no "para la muerte" como sostiene Heidegger.

Es cierto que dentro de la historia de las religiones, la resurrección de jesús fue algo totalmente novedoso y revolucionario, ya que ella nunca se

había predicado a título personal de ningún fundador de religión, ni de ningún profeta. Como comenta Fraijó: "La muerte fue respetada siempre" (Fraijó, 1997: 81). El zoroastrismo, que evidentemente influenció en las escatologías judía, cristiana y en la del islam, sólo habla de una resurrección final. Lo novedoso del cristianismo es la proclamación de que, gracias al amor infinito y gratuito de Dios, el proyecto de la creación, como proyecto de salvación, está inscrito en un sí más fuerte que la muerte (Rom 8,22-23; Ap 21,1), que tiene su primicia y garantía en Cristo muerto y resucitado.

Ciertamente la respuesta cristiana al enigma del mal no aporta contestaciones racionales al porqué y para qué del sufrimiento, pero presenta un nuevo modo de abordarlo. Según el testimonio evangélico, Jesús experimentó el abandono y el silencio de Dios en la hora de la muerte, y no obstante se fió "desinteresadamente de un Dios ausente". Por encima de los argumentos del ateísmo, se impone ahora "la locura de la fe" paulina. La locura irracional del mal, con su exceso, enormidad, y desmesura, sólo puede ser "contestada" desde la locura de la resurrección. El mal con su "puro vacío hermenéutico" (Gesché), que no deja ningún resquicio por el que buscar una salida, sólo puede ser replicado por otro exceso de bien, ahora proveniente de Dios que acaba poniendo orden y sentido. ¿Ilusión que brota como salida ante una frustación insoportable? ¿Reivindicación desesperada de una causa que fascina? Pablo de Tarso reconoce que: "Si solamente para esta vida tenemos puesta nuestra esperanza en Cristo, ¡somos los más dignos de compasión de todos los hombres!" (1 Cor 15,19). Lo histórico es el testimonio de un grupo de seguidores que dijeron haber tenido una "experiencia extraordinaria". Pero más allá de la autoridad de esos testigos, como ya hemos indicado, la posible fuerza persuasiva del cristianismo reside en la propia historia de jesús, en su forma de vivir y de asumir la presencia de Dios en la historia del hombre y del mundo. Es ello lo que mueve a muchos seres humanos a la adhesión a su misterio, y a vivir en esperanza comprometida. Jesús por su vida y su testimonio resulta "digno de la resurrección". El acontecimiento de jesús de Nazaret es uno de los que más historia y memoria ha generado. Una creencia

que además tiene ahora importantes consecuencias prácticas. Creer en jesús resucitado exige luchar contra toda "forma de crucifixión", que se concreta en la injusticia, el odio, la venganza, la desigualdad de oportunidades, etc. (Mt 6,12-15; 25,31-46; Lc 6,27-38). Si el mal es lo que no debe ser, la respuesta más lógica y coherente es luchar contra él. Asumir el "misterio de la cruz" (memoria passionis) significa coherentemente luchar contra toda injusticia, y comprometerse en pro de los derechos humanos y la dignidad de la persona. Ésa es la manera de contribuir a la construcción del Reino, que tiene asegurada su victoria en la primicia de Cristo resucitado. En este sentido el mensaje liberador del cristianismo se hace especialmente sensible en la lucha contra el mal-desgracia, tantas veces padecido por víctimas inocentes. Y así el creyente descubre que su combate es el mismo combate de Dios, que está comprometido con la causa del hombre. Hasta tal punto que Dios está en el "Crucificado", y en todos los ajusticiados y masacrados de la historia, especialmente en las víctimas inocentes. Por ello concluye Adolphe Gesché que ahora "El Contra malum es exactamente un Cum Deo contra malum" (Gesché, 2002a: 40), en el que Dios también es protagonista en el drama del mal. Es más, el cristiano debe "ayudar a Dios" en el combate contra el mal, para que "salga airoso" de la prueba de la historia como historia de salvación (Mardones, "Salvar a Dios: compasión y solidaridad en la finitud", en Mardones y Mate, [eds.], 2003: 219-242). Por eso observa Gesché que, paradójicamente, el lugar de la fe es ahora el mismo que el de su objeción, pues, para el creyente, Dios está ahora presente en lo que parecía contradecirle. "Una inversión desconcertante: del mal objeción contra Dios se pasa a Dios objeción contra el mal" (Gesché, 2002a: 185). Por eso la única teodicea, que desde la tradición jadeo-cristiana, tiene sentido es una "teodicea de la objeción" que pide cuentas a Dios, y "lo encuentra" en su solidaridad con el hombre, y en la lucha contra el mal. A partir de ahora, nada es, en último término, inexorable, irremisible, irrevocable e irreparable. La historia queda desfatalizada gracias al poder salvífico de Dios, y todo puede ser reiniciado y puede ser felizmente llevado a su fin. En fin, en la experiencia de la salvación cristiana, el creyente parece descubrir y percibir como posible lo

que antes era imposible e incluso inimaginable. Eso a lo que aspiraba se hace gratuitamente objeto de su esperanza: el hombre puede ser saciado sobreabundantemente en sus aspiraciones radicales a ser, amar y conocer para siempre, en la eterna novedad de una creación llevada a su plenitud en Dios. El cristianismo proclama una "utopía asegurada": "Luego vi un cielo nuevo y una tierra nueva porque el primer cielo y la primera tierra desaparecieron..." (Ap 21,1).

Es cierto que el mal sigue estando ahí, en nuestro mundo y en nuestra vida diaria, como algo "injustificable e infuncionalizable". El unde malum, si Deus est, al fin y al cabo, no obtiene una respuesta, y seguirá siendo un "enigma absoluto", que alcanza, como hemos visto, los ribetes de lo pre-humano y de lo inhumano, y que - como observa Ricoeur - nos hace tomar conciencia de los límites de toda filosofía moral de la libertad humana, que pretenda mantener una concepción ética del mundo. Hay que reconocer con este autor que la teología del amor sigue siendo incapaz de explicar la aparición del mal en el mundo. Pero junto a ello, también reconoce que el misterio de Cristo plantea la posibilidad de eliminar la tragedia, al quedar incorporado el sufrimiento en la misma divinidad. De este modo, el mensaje bíblico, más allá de lo inexplicable del mal, aporta un motivo y un fundamento para la esperanza. Es posible un mundo sin mal. Ello es objeto de la esperanza y de la praxis cristianas abiertas a la confirmación escatológica. En este sentido, como dice Fraijó, la verdad del cristianismo tiene una cita con el futuro. Y Pannenberg sostiene que la forma de Dios es el futuro, pues sólo el futuro decidirá definitivamente para nosotros sobre su existencia.

3.4. El testimonio humano de estas teodiceas

Cada cultura, y por tanto también toda religión, son respuestas humanas a los eternos problemas de la condición humana. Y, por esta razón, también toda cultura y toda religión son, en principio válidas y dignas de interés. Lo primero porque, o bien en un momento dado sirvieron para orientar la vida de

los hombres y de los colectivos humanos, o bien siguen cumpliendo todavía hoy esta función; lo segundo, porque son interpretaciones humanas de la realidad de las que podemos siempre aprender algo.

Actualmente, los flujos migratorios, los intercambios comerciales, laborales y turísticos, las autopistas de la información, etc. hacen que los ciudadanos tengan cada vez más una "conciencia planetaria", sobre cuyo fondo se recorta la conciencia de la propia identidad cultural. Nos encaminamos por ello, inevitablemente, hacia sociedades cada vez más multiculturales y plurirraciales. Nos encaminamos hacia un mundo cada vez más ecuménico y policéntrico, que exige, como comenta Eugenio Trías, perspectivas abiertas. En este contexto, los creyentes deberían tomar conciencia de que su religión es una "comunidad de interpretación", entre otras muchas, con las que deberían de dialogar sobre la idea de una "existencia no fallida", y sobre el concepto de "salvación".

Todas las religiones pueden ser puntos de referencia que pueden iluminar nuestra propia reflexión crítica. Y ello porque aunque ninguna cultura ni religión agotan la experiencia humanoreligiosa, todas creen estar, de una u otra manera, comprometidas en la lucha por la plenitud. Esto último se comprende mejor desde un análisis trascendental de las religiones; esto es, desde una reflexión sobre las condiciones de posibilidad de las mismas. La pregunta religiosa por el Ser Absoluto, se recorta sobre el trasfondo de esa anticipación o pre-saber trascendental del ser en general, que se coafirma en toda pregunta y afirmación sobre los objetos particulares, al que nos referimos en el capítulo 1. En la apertura hacia el ser en general, está también implícita la apertura hacia el Ser Absoluto, como condición de posibilidad del conocer. Ahí está implícita la pregunta por el fundamento último de todas las cosas, por lo que está en el origen, de lo que todo procede, el principio primero como explicación absoluta o última. Esta apertura-relación es propia del hombre como espíritu finito, y en ella consiste su religiosidad trascendental. Religiosidad que es anterior a toda posible institucionalización

y categorización religiosas, esto es, a toda religión histórica. Es pues "un Dios trascendentalmente afirmado, pero categorialmente no alcanzado" (Pienda, 1998: 107). Es la afirmación incondicional y fundamental que está implícita en todo juicio sobre objetos concretos. Mi finitud y contingencia implican y exigen mi apertura hacia la relación religiosa, que busca el Misterio. Misterio como fundamento y fin último de mi conocer y querer. Este "tropismo hacia el infinito", esta apertura al Misterio, como estructura existencial, es lo que entendemos por religiosidad trascendental. También es especulativa y racionalmente legítima la hipótesis de que el mismo Absoluto quisiera ayudar al hombre, en su empeño por dar una respuesta categorial a la pregunta religiosa. Pero esa hipotética "revelación", para que fuera significativa para el hombre, tendría que hacerse bajo alguna forma humana. Por todo ello, pensamos que esa religiosidad trascendental del hombre, no puede ser "concebida", de una vez por todas, por una religión categorial e histórica. Desde esta reflexión filosófico-trascendental del hecho religioso, no resulta admisible la tentación de pensar que "mi religión es la única verdadera'. Si Dios hablara lo haría humanamente, pero las culturas son plurales, finitas y contingentes, de ahí que esa hipotética "revelación" tendría que ser siempre "asintótica" con relación al Misterio inescrutable. El pluralismo religioso no puede ser, por tanto, un mal, sino una necesidad humana, e implica, en principio, la admisibilidad de todas las religiones históricas. Toda concepción religiosa será necesariamente "asintótica', y en último término "apofática", debido a la insuficiencia del lenguaje categorial, que es propio de objetos finitos y delimitados. Esta insuficiencia es la que explica que Dios, como objeto de conceptualización, sea a nivel trascendental "anónimo", y a nivel categorial "poliónimo" (Pienda, 1998: 155). Así nos encon tramos con Mitra, Ra, Marduck, Yahvé, Zeus, Júpiter, el Padre de Jesús, Alá, etc. Tiene muchos nombres y ninguno, pues, en último término, es el Misterio Inaccesible, lo Desconocido, lo No-Delimitable, lo No-Disponible, "lo Totalmente Otro". No caer en la cuenta de esto es caer en el exceso de la "ideolatría", que confunde la idea que tenemos de la Divinidad con la Divinidad misma. E implicaría, como muy bien puntualiza de la Pienda, caer en la tentación del favoritismo

lingüístico, cultural y salvífico, que, a la postre, puede alimentar, de modo más o menos implícito o explícito, la minusvaloración cuando no la descalificación de las otras religiones, y actitudes racistas, xenófobas y etnocéntricas. Todos estos excesos comulgan fácilmente con el fundamentalismo religioso. No obstante, la propia "Historia de las Religiones" impone una "cura de humildad". Las religiones, como parte de las culturas humanas, también nacen, se desarrollan y mueren, aunque dejando sus huellas y legados a la humanidad. Desde los presupuestos de nuestra reflexión filosóficotrascendental es legítima la sentencia siguiente: "Las religiones pasan. El hombre religioso nunca muere" (Pienda, 1998: 172). Y eso es así porque la religiosidad trascendental es un "existenciario" humano.

La mediación simbólico-cultural nos obliga a relativizar las representaciones religiosas del Absoluto. Y esa relatividad de todas las mediaciones religiosas, hace que la universalidad no pueda plantearse a ese nivel, sino sólo en el de esa "Realidad" que el hombre religioso incesantemente busca (Martín Velasco, 1998: 44). Esto exige, desde luego, superar "el miedo a la contaminación con el extraño", y "el atrincheramiento defensivo", esto es, la defensa de la propia identidad hasta llegar a la eliminación del otro, propio de la empobrecedora actitud fundamentalista. Es posible que un "ecumenismo religioso" ayudara hoy a descubrir lo que hay de común en las religiones, en y más allá de sus diferencias; y también nos ayudara a descubrir cuáles son los problemas presuntamente universales. Descubrimiento que exige, desde luego, un clima de tolerancia entre las religiones históricas. La interculturalidad, que tanto se reivindica hoy, plantea la posibilidad de un diálogo presidido por un espíritu de "acogida y ofrecimiento", que puede ayudarnos a construir universales concretos e históricos, a base de puntos de encuentro y de consenso de las diversas creencias, sin tener que renunciar ninguna de ellas a su propia identidad e idiosincrasia. Y es que la verdad universal, como sostiene Torres Queiruga, siempre está situada y es histórica. Pero en los diversos contextos relativos y

existenciales pueden brillar unos invariantes religiosos (Panikkar), que pueden convertirse en "transculturales" en la medida en que sepamos detectar sus equivalentes en las diversas religiones. Estos invariantes transculturales no vendrían a constituir una nueva religión, sino un discurso comprensivo-racional y trans-religioso, que serviría para poner de manifiesto las grandes experiencias y actitudes religiosas, que se viven modal y concretamente en cada religión.

Pues bien, las diversas experiencias religiosas, en relación con el enigma del mal y de la muerte, nos enseñan los siguientes invariantes humano-religiosos de la condición humana:

El hombre religioso se caracteriza por tomarse en serio la causa del hombre, llevando este planteamiento hasta su última radicalidad.

Su opción primaria por el sentido, que se alimenta de su credentidad o capacidad primaria de dar crédito a la realidad, y de su fiducialidad o aptitud original para la esperanza, y que le predisponen originalmente a creer y a esperar, le lleva a intentar descifrar la realidad buscando un significado, una dirección, una meta últimos.

El hombre religioso es el hombre inconformista con su situación intramundana, y por ello busca un sentido último frente al enigma del mal y del sufrimiento. Defiende de un modo incondicional e innegociable la justicia humana. La actitud religiosa es una actitud de resistencia frente al mal. Este enigma consiste, como ya vimos, en la insuficiencia de su acción, en su inadecuación radical. En esta "imposibilidad" de la condición humana juega su baza la religión. Su inconformidad va ligada y alimentada por la esperanza. El hombre religioso es un ser radicalmente esperanzado, que se rebela contra el orden establecido y la fatalidad del sufrimiento y de la muerte. Por ello la religión es originariamente, como afirma J.A.Estrada, conciencia de alteridad y dinámica de búsqueda.

Interpreta ese desajuste que le constituye como cifra de trascendencia. Es decir, su propia paradoja enigmática sólo comien za a serle inteligible y asumible, desde el Absoluto (Dios) al que está referido como su fundamento y su causa final.

El hombre religioso tiene conciencia de la finitud y contingencia, de la precariedad y fragilidad de su existencia y del mundo en que se desenvuelve, con el consiguiente estado de ánimo de incertidumbre. O dicho de otro modo, tiene conciencia de la infundamentación del Universo en que vive, por ello interpreta y evalúa la realidad mundana e histórica como realidad penúltima, y busca la realidad última y verdadera.

Cree tener un encuentro con el Misterio como experiencia salvífica; esto es, como una experiencia que le abre a la posibilidad de la reconciliación consigo mismo y con el mundo, liberándole del mal y de la muerte. Es una experiencia su¡ géneris en la que cree liberarse de la extrañeza y del miedo a un mundo hostil y carente de sentido, y en la que encuentra una salida a su condición pecadora, al proporcionarle una justificación. Las religiones, en términos generales, afirman el futuro de la vida contra la muerte.

La experiencia religiosa le lleva, generalmente, al convencimiento de que "no está solo" en el mundo, ni es el único sujeto de su historia, porque su autonomía y responsabilidad encuentran un apoyo, un fundamento último o absoluto. Fundamento que puede aportar una explicación, un ordenamiento y una salvación. Por todo ello también podemos decir, con J.A.Estrada, que frente al mal, la filosofía ofrece una reflexión especulativa que puede implicar ciertas consecuencias prácticas, pero por encima de ello la religión motiva, inspira, orienta y confirma al ser humano, al ofrecerle una esperanza de plenitud y de salvación.

El testimonio de estas teodiceas a las que hemos aludido, como otras que hemos dejado al margen, nos invitan a pensar que la dimensión trascendente no es una innecesaria y falsa transferencia, sino una exigencia y dimensión,

sin la que el mundo y la historia de los hombres dejarían de tener sentido en términos de última radicalidad. Por ello, "la necesidad de lo sacral" es consustancial con la condición humana. O dicho de otra manera, sólo el sujeto que exige a la realidad una respuesta suficiente, con sus necesidades más radicales e irrenunciables, es el que puede poner sobre el tapete, sin tapujos, las condiciones que hacen a la existencia personal y a la historia de los hombres significativamente humanas; y solamente él, es el que puede plantearse la posibilidad de abrirse al Misterio. En este sentido hay cierta "ilustración" que se equivocó al considerar a la religión como mera "superstición", porque ella, más allá de sus deformaciones fanáticas e intolerantes, y de ciertos aspectos sociales (marxismo) o psíquicos (Freud), manifiesta - como indica Trías - la connatural orientación del hombre hacia lo sagrado; su re-ligación congénita y estructural. Además, la "deidad intrahistóricd', la "utopía sin Dios", si es que llega a darse, seguirá siendo una salvación parcial, históricamente condicionada, y por ello insuficiente. Será salvación para unos pocos, no para la humanidad toda. El pasado que seremos nosotros, sólo será una mediación para la plenitud futura, de la que no participaremos. Las teodiceas religiosas nos enseñan a ver que: o hay una salvación trascendente o hay una última derrota. Es algo que reconocerán autores incluso no creyentes, como es el caso de Habermas, para el que no es posible salvar un sentido incondicionado sin la hipótesis de Dios (Habermas, 1996: 147). Por todo ello, creo que tiene toda la razón J.A.Estrada cuando afirma que "la persona humana es un ser religioso y que la religión tiene asegurada su supervivencia, exista Dios o no, ya que responde a necesidades humanas" (Estrada, 2001: 11; cf. 60). La asombrosa pervivencia de las religiones no es, desde luego, una demostracción de la existencia de Dios, pero testimonia que aquellas corresponden a una necesidad específicamente humana. Esto es, la necesidad de Dios está inscrita, inserta, en el propio entramado humano. En la misma línea sentencia Cioran: "Todo se puede sofocar en el hombre salvo la necesidad del Absoluto, que sobrevivirá a la destrucción de los templos, e incluso a la desaparición de la religión" (Cioran, 1981: 46). Michel Onfray se queja de que la proclamada "muerte de Dios"

haya sido un rotundo fracaso, pero comprende que esto sea así porque las ficciones y las ilusiones no mueren. No se matan ni los sueños ni las ficciones. Dios es una invención humana para facilitar la vida, ese recorrido hacia la nada, a aquellas personas que no son capaces de aceptar la realidad: "El último de los dioses desaparecerá con el último de los hombres. Y con él, el miedo, el temor, la angustia, esas máquinas de crear divinidades" (Onfray, 2006: 33). Y es que "domesticar a la nada', superar el horror que produce, supondría para este autor un progreso moral y ontológico nada fácil de conseguir, que ubicaría al individuo más allá del pensamiento mágico y fabulador. Claro que aquí queda una cuestión difícil de dilucidar ¿ese rechazo de la nada, con todo lo que ella significa de fracaso existencial, es sólo fruto de una debilidad que infantiliza al ser humano, o también puede estar alimentado por una apuesta incondicional por la vida, que anima a otra descodificación alumbradora de otras posibilidades de la realidad, y que exige, entre otras cosas, esfuerzo de honestidad y seriedad intelectual y moral? Porque no se puede reducir el complejo fenómeno de la religiosidad humana a ser un mero producto fantasioso de una pasión de muerte, que desprecia a la vida, debido a la debilidad y cobardía del hombre. Desde luego que ha habido y sigue habiendo concepciones y prácticas religiosas desgraciadas, alimentadas por mecanismos psicológicos morbosos, pero quedarnos ahí es olvidar el "lado luminoso" que nos enseña la religión: la salvación humana, repetimos, en último término o será religiosa o no será.

Digamos, por último, que esa necesidad religiosa, paradójicamente, sólo puede ser satisfecha desde el don gratuito. La gratuidad es una categoría fundamental de la experiencia religiosa, tal como nos muestra su análisis fenomenológico. La gran tentación que aleja al hombre de la posibilidad de abrirse y encontrarse con el Misterio, es la tentación de la autodeificación, el "seréis como Dioses" del Génesis.

En fin, una definición esencialista-funcional de la religión vendría a decirnos que implica una experiencia su¡ géneris, esto es, una actitud y

comportamiento humanos gracias a los cuales, el homo religiosus cree entrar en relación con el Misterio, con lo Totalmente Otro, y le procura un sistema de creencias y prácticas, que le permiten superar la contingencia, y alcanzar un sentido último que le justifica.

Ahora bien, más allá de estos invariantes humano-religiosos, podemos indicar algunas precisiones críticas. La "religión mística" que, por encima de la urgencia vital, busca la liberación mediante la comunión con la divinidad y el éxtasis, en sus formas más extremas, puede caer en un excesivo desprecio o minusvaloración de la realidad mundana e histórica. Un misticismo de corte nihilista, que se desentiende del mundo, puede alimentar una preocupante ineficacia con relación a las urgencias y necesarias transformaciones de la cismundaneidad. Pensemos, por ejemplo, en la teología del místico hinduista Samkara, que llevó la doctrina de la Unidad (advaitam = la no dualidad, lo singular) al extremo: sólo existe el "Uno", y todo lo demás es aparente y engañoso. O en el "pesimismo metafísico" del budismo en general, que sostuvo la doctrina de que el deseo como principio de individuación es fuente de sufrimiento y desengaño. Según Max Scheler, la doctrina budista se encierra en la siguiente ecuación: "desear = realidad = sufrimiento = individualidad" (Scheler, 1979a: 43; Bloch, 1980: 237). El deseo y la nostalgia por los orígenes se concretan en una reivindicación pancósmica del individuo. El sujeto humano acaba identificándose y perdiéndose en la totalidad. Totalidad que se concebirá como el "no-ser", allende toda concreción particular. Desvalorización, pues, de la individualidad y de lo fenoménico, en el contexto de un "panteísmo nihilista'. Por contraposición, la "religión profética" y el encuentro con el "Misterio Personal", reafirma la voluntad de vivir por encima de las derrotas transitorias, y mueve al compromiso con determinados valores e ideales de cara a la consumación de la vida y de la historia. En este sentido, parece más equilibrada la postura intermedia de este tipo de religión, que niega al mundo como "ídolo", pero lo afirma como "sacramento". En este caso, la naturaleza es portadora de misterio y sacralidad, pero la categoría bíblica de "creación" nos indica que la

naturaleza, desde la autonomía y especificidad relativa que le otorga su condición de criatura es también signo y "sacramento" de Dios. Y esto autoriza a entender la concepción del cosmos y la realidad toda, por parte de la tradición bíblica, como panenteísmo: Dios está presente en la naturaleza, pero sin identificarse con ella (Küng, 1979: 261-262). Dicho de otro modo, Dios es trascendente "en" el mundo. O como puntualiza Mardones: "La trascendencia habita en la inmanencia, pero sin habitáculo permanente; lo ocupa todo, y todo lo deja vacío" (Mardones, 1999: 172). No obstante, la "religión mística" parece tener la ventaja de superar ciertos tipos de excesos, como el antropomorfismo abusivo y las excesivas racionalizaciones. Es más, el diálogo interreligioso puede propiciar una revalorización del misticismo, al favorecer éste, de una manera especial la convergencia religiosa. Convergencia que propicia la toma de conciencia de la insuficiencia de todo lenguaje religioso, y el descubrimiento de una espiritualidad afín. Además hay una mística que no se desinhibe del mundo, sino que puede engendrar una "actividad solidaria y creativá', que puede llegar a tener un "carácter subsersivo y desestabilizador" (Tamayo-Acosta, 2003: 205, 207, 208-209; Martín Labajos [coord.-dir.] y Barcenilla [coord.], 2002; Martín Velasco, 2003).

Por tanto, frente a las diversas opciones que presenta la simbolización del Misterio, se recorta básicamente el binomio Monismo Panteísta frente al Monoteísmo Personalista. El Panteísmo evita los excesos de una trascendentalización abusiva de Dios, e insiste en la profunda imbricación que debe de haber entre Dios y el mundo, entre lo Absoluto y lo relativo, entre la Trascendencia y la inmanencia. No se puede acabar de entender una cosa sin la otra. Claro que para "salvar suficientemente" la trascendencia divina habría que hablar, como ya hemos indicado, no de panteísmo, sino de panenteísmo. Ello significa que la inmanencia tiene también un cierto carácter sagrado, y la trascendencia un cierto carácter terrenal. En cambio, el Monoteísmo Personalista y la "religión profética' nos ayudan a recordar que nuestra "salvación", si es que se da, no podemos entenderla sin incorporar a

ella, de alguna manera, al mundo y la historia, pues irrenunciables "existenciales" nuestros son la "mundaneidad" y la "historicidad". También puede ayudar a superar un inconveniente de la concepción cíclica del tiempo y del mundo, que suele acompañar a la mística panteísta. Y es que esta concepción cíclica trastoca la orientación inequívoca del tiempo, trivializando su carácter irreversible, y la condición irrevocable de nuestras opciones. Todo ello tiene un efecto desestructurador sobre el sujeto humano. "La idea del retorno elimina la contraposición de pasado y futuro; o mejor, otorga al pasado el carácter abierto de posibilidad del futuro, y a éste, la estabilidad de pasado. Ambas cosas se trastocan de manera extraña [...]. La voluntad puede ahora no sólo querer hacia delante; al querer hacia delante quiere también, a la vez, hacia atrás" (Fink, 1966: 127; Wattimo, 1987: 113). Por último, el Monoteísmo Personalista nos recuerda que en la comunión con lo divino no se debería renunciar a reivindicar la propia identidad, aunque sea en un encuentro que sólo se garantiza si el sujeto sabe perderse, descentrarse, abrirse incondicional mente a la Alteridad Gratuita. Esa concepción que reivindica la unidad en la participación, pero sin confusión, nos parece más "razonable y satisfactoria'. Y es que el panteísmo nihilista nos suscita una inquietud: la pregunta por el sentido no deja de tener una estructura personal, esto es, presupone un yo, la intención de un sujeto. Pensamos sencillamente que sólo la posibilidad de una experiencia y encuentro con un Dios personal puede dar respuesta a las exigencias últimas de afirmación y posicionamiento del individuo humano, donde brilla la dignidad absoluta de la persona. En este sentido el Monoteísmo personalista es la "hipótesis" que mejor cumple la función socializadora y personalizadora que Habermas atribuye a la religión, al proporcionar valores, actitudes y un sentido de lo humano. El creyente ve afirmada su individualidad en su relación personal con Dios. El individuo vibra y se reafirma en esa relación religiosa en la que se juega su destino. Este planteamiento presupone la adhesión a una antropología personalista, que evidentemente reivindicamos. Y es que, como sostiene Marina, a los occidentales nos cuesta trabajo comprender qué sea una persona sin la idea del yo. ¿Se puede, realmente, desarrollar una doctrina moral y un

razonamiento ético sin referencia a un yo con identidad propia y suficiente?, ¿a quién afecta las consecuencias de una buena o mala conducta?, ¿a quién afecta un buen o un mal karma? En este sentido, la "hipótesis" del Monoteísmo parece la configuración de la divinidad que permite la realización más perfecta de la actitud religiosa, y la mejor manera de reivindicar la condición teándrica de la persona humana. El reconocimiento y la comunión con el Misterio, en caso de que se dé, no debería implicar la "pasiva renuncia al ejercicio de las propias posibilidades", ni necesariamente la desaparición del sujeto humano. Lo que sí debe suponer es su "total trascendimiento". Por todo ello, el Monoteísmo Personalista no es incompatible con una vivencia y experiencia de Dios de naturaleza mística, tal como aquí la hemos entendido.

Sin embargo, hay que reconocer que, en nuestro mundo actual, las teodiceas religiosas han perdido plausibilidad, y ello ha dejado al individuo de la sociedad secular desprotegido frente a la experiencia del mal, máximamente encarnada en la posibilidad del morir.

4

Nuestra sociedad ante la muerte

4.1. El fracaso de la modernidad ilustrada: la muerte reprimida

En el lenguaje popular a la muerte se le llama la hora de la verdad: "La hora de la verdad es, en la jerga taurina, la suerte de la muerte, y ese dicho también expresa la actitud del hombre que ante ella se ve obligado a manifestarse en toda su desnudez, sin que le valgan ya los disimulos con que habitualmente trata de encubrir sus intereses" (Mate, 1986: 75). Ciertamente esta "sentencia" encierra una profunda intuición, ya que la muerte nos coloca en una situación límite, que nos obliga a cuestionarnos sobre la verdad y el sentido de nuestra existencia personal, y sobre los de la sociedad en que vivimos. Uno de los índices con los que podemos evaluar el grado de "humanidad" de una cultura, es el grado de sinceridad y eficacia con que ésta se enfrenta al hecho de la muerte, para integrarlo y dignificarlo, sin escamotearlo y disimularlo. Una sociedad estará deshumanizada si impide al ser humano ser dueño de su propia muerte.

Con relación a esta cuestión hay que recordar que nuestra sociedad del "tener" y de la "competitividad", propicia demasiado el que el sujeto humano viva "distraído" en la "superficie" de la existencia. El hombre vive "embotado" y "secuestrado" por cuidados y quehaceres que no le dejan detenerse, reflexionar y concienciarse de su destino. No tiene tiempo para el recogimiento, ni para el memento morí. Pero el hombre que no es capaz, en momentos determinados, de estar a solas consigo mismo, para "bucear" en la intimidad, y en la soledad del diálogo interior tomar conciencia de sus

incertidumbres, de su desamparo y desfondamiento, "se ha perdido", y ha renunciado a la conquista de la propia identidad. Una conquista que le exige, antes o después, enfrentarse con la amenaza del aniquilamiento y de la nada, y desde ahí intentar buscar una respuesta que le ayude a sobreponerse, y que le oriente con sentido en su proyecto vital. Como tendremos ocasión de ponderar, la posibilidad del morir es una dimensión de la vida que la afecta profundamente. Y este memento morí resulta indispensable para adoptar una actitud ante la vida, que nos ayudará a hacer una valoración más justa de nuestras posibilidades. No es lo mismo vivir sabiéndose mortal que ignorarlo. Lo primero es vivir en la verdad, que es condición indispensable para alumbrar una existencia auténtica y digna; lo segundo es vivir en la mentira y en el extrañamiento. Y aunque es cierto que la conciencia de la muerte, es un dato que puede aparecer súbitamente en la biografía del ser humano, pudiendo producir profundas transformaciones en el mismo de alcance moral, estético o religioso, esta posibilidad, que ayuda a vivir en la verdad, no es hoy propiciada por nuestro medio social. "¿Cuándo es tiempo para plantear aquellas silenciosas cuestiones que nunca gritan y, sin embargo, son la contratela esencial de la vida humana? (González de Cardedal, 1985: 198).

En este sentido, la sociedad moderna occidental contrasta cruelmente con muchas sociedades y culturas primitivas. Incluso en nuestra sociedad rural de no hace tantos años, la muerte tenía un mayor protagonismo social. En cambio, en nuestra sociedad actual se da un rechazo cultural de la muerte, que se concreta en un desconocimiento social de la misma. Como afirma Rafael Argullol, se ha reducido al máximo la economía de la muerte. Ello es debido, probablemente, a que no sabe dar una respuesta. La pregunta ¿cómo hay que morir? nos angustia, y procuramos marginarla. Hubo sociedades del pasado que supieron mirar a la muerte "cara a cara" y la integraron en su modo de vivir. En cambio, la muerte, planteada como una cuestión de hondas implicaciones personales, es hoy un tema tabú. Es rehuida y disimulada. Resulta incompatible con el hedonismo despersonalizante, que impone el ethos de nuestra alienada sociedad. Curiosamente, el sexo se ha desinhibido,

y hay abundantes manuales de educación sexual. Sin embargo, hablar de la muerte sufre una interdicción social, tanto que alguno ha hablado del carácter "pornográfico" de la muerte (Goeffrey Gorer). Como nos recuerda acertadamente Vicente Verdú, hoy nuestros adolescentes no sólo salen de las escuelas mal preparados para el trabajo, sino también mal preparados para la vida, pues no han reflexionado, aunque sea mínimamente, sobre el sentido de la existencia. Una programación educativa que no contemple alguna reflexión sobre nuestras limitaciones, sobre el sufrimiento y la muerte, y, en definitiva, sobre la pregunta por el sentido de la existencia, es una auténtica estafa, pues invita a vivir en la falsedad. Según algunas encuestas, entre nuestros jóvenes pensar en la muerte implica enfrentarse con el miedo a lo desconocido, les asusta la incertidumbre, el desconocer qué vendrá después, aunque no la ven como una posibilidad cercana. Y lo que más duro les resulta es la posibilidad de perder un ser próximo, un ser querido. Dentro del movimiento contracultural, surgieron en los años ochenta el colectivo Gótico - Siniestro y los Revitalistas. Entre otras cosas, este fenómeno se concretó en manifestaciones estéticas, ya que la muerte se llevaba en la indumentaria, ropa negra y referencias al otro mundo, con maquillajes y peinados característicos. Si la muerte tiene necesariamente que llegar, unámonos a ella. Se trató, sobre todo, de movimientos que cultivaban lo siniestro, lo oscuro, en un contexto de rebelión que no dejaba de rezumar cierta decadencia y depresión. Sin caer necesariamente en conductas patológicas, no dejó de ser un signo de la deshumanización de una sociedad desprovista de salidas y expectativas positivas (Duque, "Los jóvenes y la muerte", en Adiós, 2003: 27-33). Pero quizá lo más desolador de este panorama de carencia es que los profesores no están preparados para asumir este reto pedagógico y humanizador, porque ellos también están "desarmados", al ser hijos de una "modernidad como proyecto abortado". A nuestros hijos no se les suele hablar de la muerte, y se les procura evitar los entierros. En cambio, como nos recuerda el antropólogo Louis-Vincent Thomas: "En África negra, a los niños se les enfrenta directamente al espec táculo social de la muerte, asisten a los funerales ya en la espalda de su madre, o como bailarines participantes

desde que saben caminar" (Thomas, 1983: 325). En nuestra sociedad, como observa Jean Baudrillard, la muerte se ha convertido en una "anomalía impensable", en una "desviación incurable". La muerte se procura disociar de la vida, y se la ha convertido en "una insoportable incongruencia para la cultura contemporánea" (Pieretti, "La morte e il senso della vita nella cultura contemporanea", en Cultura e Scuola, 1987: 81). Max Scheler observa que la carencia de la evidencia de la muerte (evidencia, que, por otra parte, como veremos más adelante, es para él un elemento constitutivo de la experiencia de la vida), tiene como causa la represión. Pero sostiene, atinadamente nuestro autor, que hay dos tipos de represión de la idea de la muerte. Una normal o general, propia de la naturaleza humana, y otra anormal. Con relación a la primera Scheler indica que un cierto desplazamiento de la idea de la muerte es necesario para que el ser humano se tome en serio y con entusiasmo sus tareas y quehaceres. Esta represión general conseguida por el instinto vital es una "inconciencia metafísica" que resulta funcionalmente vital. Sería insoportable, de forma psicológica estar todo el día reflexionando y concienciándonos de nuestra concomitante posibilidad inminente de morir. Lo mismo que un desconocimiento de la hora de la muerte es necesario en cierta manera para poder entusiasmarnos y gozar de nuestros proyectos vitales. No obstante, hay que reconocer que esta represión normal o general lleva implícita la posibilidad concomitante de la falsa conciencia y de la inautenticidad de la huida, si se prolonga excesivamente. El sujeto humano deberá recordar, de vez en cuando, el alcance de sus posibilidades para poder evaluarlas en su justa medida. Pero, en el hombre actual, también está la otra represión de la idea de la muerte, la anormal, consistente en una huida y negación sistemática de su condición mortal. Para Scheler ella es consecuencia "narcótica' de la "estructura de la vivencia' del hombre moderno. Una estructura donde destaca el trabajo, y la adquisición de bienes de un modo ilimitado e insaciable. Esta represión puede casar muy bien con el inconsciente humano que opera con la ficción de su propia inmortalidad. En la medida en que el inconsciente no conoce el tiempo, no puede captar la idea de la muerte. Escuchemos a Freud: "La muerte propia es, desde luego,

inimaginable, y cuantas veces lo intentamos podemos observar que continuamos siendo en ello meros espectadores. Así la escuela psicoanalítica ha podido arriesgar el aserto de que, en el fondo, nadie cree en su propia muerte, o, lo que es lo mismo, que en el inconsciente todos nosotros estamos convencidos de nuestra inmortalidad" (Freud, "Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte", en Obras Completas, 1973: 2110). En su proyección práctica en la vida diaria, esto se traduce en esa paradoja o doble juego de sabernos mortales "pero no acabar de creérnoslo", pues la posibilidad del morir queda fuera de nuestro horizonte, cuando elaboramos nuestros proyectos y deseos. Pero esta huida sistemática puede convertirse en falsa conciencia que, a la larga, tiene psicológicamente consecuencias nefastas, como luego veremos. Basta adelantar que hay un miedo o temor normal ante la muerte que, tiene hasta una función biológica, y otro que es patológico. Con relación al primero afirma el psiquiatra J.M.Hinton: "Gran parte de la ansiedad que la inminencia de la muerte produce es completamente normal, y tiene valor biológico. De no darse tal temor, se arriesgaría la vida muchas veces sin necesidad, y la muerte prematura se produciría con demasiada frecuencia, de modo que se pondría en peligro la supervivencia de la especie" (Hinton, 1974: 31). Pero hay otro miedo patológico, una auténtica "tanatofobia", de tal modo que cualquier alusión a la muerte produce auténtica desazón y "terror" en el individuo. Este miedo, o ansiedad disfuncional, con sus correspondientes cuadros psicopatológicos (pánico, hipocondriasis, esquizofrenia...), puede estar alimentado por una huida, y un no enfrentarse a la necesidad de la apropiación del morir. La angustia, como temor a la desintegración, y temor indefinido ante lo desconocido, sumerge en la soledad y el desamparo. El hombre se angustia ante la inseguridad en el tiempo, pues no sabe si existirá mañana; ante la limitación de su propio ser, pues podría ser más de lo que consigue; y, en definitiva, ante la inseguridad constitutiva de su ser, al no ser el fundamento ontológico de su existencia. Y estas experiencias, que amenazan con el absurdo, con el sinsentido, tiene necesidad de descodificarlas desde unos u otros presupuestos, para no renunciar a su propia dignidad humana, e intentar

salir de la desesperación que cierra toda salida. Por ello la angustia también puede invitar de modo apremiante y urgente a una reflexión que bucee en lo más profundo de nuestro ser. Una reflexión descodificadora que alumbre algún sentido y razón de ser. Sólo así es posible que la intranquilidad y la angustia por la finitud no acaben ahogando y malogrando las legítimas posibilidades y goces de la vida.

Paradójicamente, la muerte queda ubicada en los espectáculos y en los medios de comunicación social. Pero en esta ocasión, generalmente, no es asimilada por el espectador a nivel personal. Como afirma Philippe Ariés: "En la actualidad nadie se siente realmente concernido por su propia muerte" (Ariés, 1983: 492). Martin Heidegger, analizando la conciencia de la muerte en la cotidianidad del "ser-ahí" o "existente humano", escribió: "Día a día y hora a hora `mueren' desconocidos [...]. El morir desciende al nivel de un acontecimiento que alcanza sin duda al `ser-ahí', pero que no pertenece propiamente a nadie" (Heidegger, 1968: 276). La muerte, pues, aparece como un hecho "exterior", que es patrimonio de los "otros". La desimplicación personal de la abrumadora presencia de la violencia y de la muerte en los medios de comunicación social, la explica Jean Baudrillard a la luz de la crítica que le hace a lo que llama la "cultura del simulacro" de nuestra sociedad de consumo. Los signos sirven para evocar algo, que al mismo tiempo niegan o rechazan. Así la realidad queda conjurada en sus mismos signos, que el espectador "consume". La información está actualizada dramáticamente, al modo de un espectáculo, manteniendo, por tanto, su correspondiente distancia con el espectador. Es cierto que hoy se nos muestra la muerte "in vivo", en directo, con un realismo y crueldad nunca vistos. Pero, como dice Baudrillard, "la verdad de la cosa vista [...] es precisamente que yo no estaba allí". Lo que es más verdadero es "el estar allí sin estar". "De este modo vivimos al amparo de los signos y en la negación de la realidad." A ello añadamos la saturación y el vértigo de una información, que acaba por insensibilizarnos: "Es la negación de la realidad sobre la base de una aprehensión ávida y multiplicada de sus signos" (Baudrillard, 1970: 27-

28). Cada vez nos movemos más en lo que algunos llaman ya la "cultura desmaterializada", por el predominio de la comunica ción cibernética, con sus "redes comunicativas inmateriales". El "zapping" informativo nos seduce con sus imágenes, que se acumulan vertiginosamente. Es pues la cultura de lo instantáneo y efímero, que impide la posibilidad de la reflexión crítica. Es posible que ahora "veamos" más a la muerte que antaño, pero sin implicar el dominio de los sentimientos, o sólo de un modo momentáneo. Y es que cuando lo insólito acaba proliferando ya no impacta, resulta indiferente, no nos implica. El horror puede banalizarse. "En una asamblea de la American Academy of Pediatric', en 1961, se hizo la siguiente afirmación: ¡Un niño de 14 años puede haber visto en televisión, por término medio, un total de 1.800 muertos!" (Pérez Fernández, 1997: 23). A esta "banalización" desdramatizadora también coadyuva, hoy en día, la confusión entre el plano de lo real y la ficción, que facilita nuestra cultura de la "realidad virtual". En los inputs culturales e informativos que recibimos por vía Internet, correo electrónico, juegos de ordenador, televisión, etc., se pueden suceder las imágenes de un drama real y las virtuales, con tal rapidez e intensidad, que el usuario, "embotado", acabe perdiendo la capacidad de distinguirlas. Dicha confusión facilita su insensibilidad crítica. Todo esto implica un "alejamiento imaginario" de la muerte, que revela, en el fondo, la incapacidad de nuestra sociedad para abordar un auténtico tratamiento simbólico de la misma. Esto hace pensar a algunos que, lo que en verdad se da, es una desimbolización que nos la escamotea. Dentro de este contexto de manipulación de los símbolos, que propicia el consumismo, y de adulteración de la realidad, parece haber surgido una conducta delictiva y psicopatológica, aunque no confirmada de modo fehaciente. Me refiero a las posibles películas snuff, filmaciones de asesinatos reales para el posterior consumo. El tema ha sido llevado al cine por Alejandro Amenábar: Tesis (1996). Es cierto que ha habido, en distintas épocas y culturas, sacrificios y ejecuciones públicas. Pero éstos tenían cierto sentido religioso, o un carácter de ejemplar¡dad para promover el control social. Ahora se trata de una "cultura necrofílicd', próxima al porno sádico, que no es sino un índice de nuestra sociedad

enferma. En la misma línea un espectáculo televisivo, ideado por productores holandeses, consistente en "una webcam instalada dentro de la sepultura que informa sobre el pro ceso de corrupción". Ello dio lugar a un corto de la realizadora Dana Nechushtan, Necrocam.Death on line. Se busca la espectacularización de lo macabro, como en el caso de la autopsia llevada a cabo por el médico y catedrático alemán Gunther von Hagens, que fue presenciada por 500 personas en un teatro anatómico de Londres, y emitida en directo por el canal Channel 4 (20 de noviembre de 2002) con el pretexto de ayudar a descubrir el cuerpo humano y "democratizar la anatomía', o como en el caso de la difusión, por Internet, de la larga agonía de un japonés enfermo de cáncer hasta su defunción, o como la iniciativa del "Bureau of Inverse Technology", que colocó, durante 100 días, una cámara de vídeo en el Golden Gate de San Francisco, y grabó 17 saltos suicidas. Una vez más, "pornografía de la muerte". Estos "fenómenos límite" no dejan de ser espectacularizaciones que pueden tener mucho de morbo y de escamoteo de la auténtica implicación personal, de la que hemos hablado. Por otro lado, los deportes de alto riesgo, como los juegos lúdicos donde los jóvenes ponen en grave riesgo la propia vida (el "jumping", el "snowboarding", el "paragliding", el "kitesurfing", etc.) no dejan de ser una reacción que flirtea con la muerte, buscando "un plus de vida" a base de adrenalina, frente a la sociedad protectora y de la seguridad (Verdú, 'Flirteando con la muerte. La autopsia retransmitida', en Adiós, 2003: 34, 36- 37, 49). Todas estas consideraciones, proporcionan argumentos a la conclusión de que, en la sociedad contemporánea, la elusión de la muerte, produce, paradójicamente, productos obscenos y grotescos. En definitiva, ¡qué lejos estamos hoy de aquella preocupación de nuestros antepasados por una asunción serena y personal de la muerte! El convencimiento de lo importante y trascendental que podía ser una buena disposición ante la muerte próxima, motivó la oración piadosa: A subitanea et improvisa morte, libera nos, Domine". Por el contrario, en la hedonista sociedad occidental, la buena muerte, comenta irónicamente Nigel Barley, es la que "llega de pronto y sin aviso, como el infarto ante el noveno hoyo, y altera el discurrir de la existencia lo menos

posible" (Barley, 1995: 185). Ahora bien, teniendo en cuenta que no podemos separar la vida del acto que la concluye, y que el sentido del caminar "está siempre definido por su término", si no asumimos la muerte, nuestra vida, como sentencia Pinillos, queda desvirtuada y enajenada.

4.2. La necesidad de recuperar el lógos simbólico

Sin embargo, todo esto se comprende si caemos en la cuenta de que nuestro mundo ha venido a ser el producto último del "mito del Progreso" de la modernidad. Un progreso que se entendió como un proceso de racionalización desencantadora del mundo y emancipadora de la condición humana. El hombre ilustrado se significó por dos notas características: la "Confianza en la Razón" y la "idea de Progreso". Ambas son como las dos caras de una misma moneda: la fe en las capacidades intelectuales y morales del hombre. Como comenta Ernst Cassirer, el racionalismo del siglo XVIII acabó entendiendo a la razón como una facultad que se desarrollaba con la experiencia, y que favoreció la observación y la inducción. Junto a ello, el hombre ilustrado se abrió a la idea de la posibilidad de una mejora indefinida de la condición humano-social. Mejora que iría posibilitada por un tratamiento científico de problemas de toda índole, que abarcaban a la naturaleza, a la moral, a la política, y a la economía. La idea de Progreso acabó sustituyendo a la idea de Providencia, e implantando una valoración de lo temporal, sobre todo del presente y del futuro, frente a las ideas de eternidad, pasado y tradición. En verdad, la idea de Progreso fue el producto de una secularización de la escatología judeo-cristiana, que se concretó, primero, en un proceso indefinido y asintótico de liberación feliz, y luego, en el "paraíso comunista". El drama está en que las "antiteologías" o "metarreligiones" de la modernidad han acabado en fracaso. Nosotros vamos a ceñirnos en esta reflexión al caso del humanismo ilustrado y del cientificismo.

El racionalismo, poco a poco, alumbró una legitimación autónoma de los

diversos órdenes institucionales, que alcanzó a la economía, a la política, y a la moral. Lo primero se consiguió, como muy bien puntualizó Max Weber analizando el capitalismo occidental, mediante una "organización racional del trabajo formalmente libre", una "contabilidad racional", una "organización burocrática", la "separación de la economía doméstica y la industria', y un "racionalismo jurídico" (Weber, 1973: 12-17, 52 y ss.; 1974: 237-238). Lo segundo tuvo sus antecedentes en el iusnaturalismo del siglo XVII, y sobre todo tuvo su punto de apo yo fundamental en las teorías del contractualismo, como recurso teórico-heurístico para defender la soberanía de los pueblos, y legitimar racionalmente la autoridad política. Y lo tercero se consiguió mediante la racionalización de la vida moral o su evocación sentimental. Las normas y los valores ahora ya no tenían que venir impuestos por la voluntad divina, sino que dimanaban y eran dictados por la razón práctica o por los sentimientos (ética kantiana y utilitarismo inglés). Por todo ello, el mundo moderno significó un intento de racionalizar la sociedad y optimizar las condiciones de vida en nombre de la dignidad de la persona humana. De esta manera el ser humano llegaría a su "mayoría de edad" (Kant, "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?", en W AA, 1988: 9). La emancipación humana de la modernidad significó, en fin, la sustitución del teocentrismo por un antropocentrismo prometeico, en el que el hombre aparecía como protagonista de su emancipación intrahistórica.

La modernidad secularizada significó que ahora la historia quedaba en manos de la iniciativa humana. Había llegado la autonomía de la intramundaneidad de la mano de la "mayoría de edad del hombre", que proclamaba la desfatalización de la historia.

Pero el proyecto de la modernidad acabó concretándose en la ideología política y económica del liberalismo, y especialmente en la hegemonía de la "razón económica". Hegemonía que acabó relegando las cuestiones éticas, y subordinando la razón política. Se acabó olvidando que la economía no debe ser una ciencia puramente crematística, sino que debe estar orientada, como

ciencia y razón instrumental, por una motivación ética. Pero esto se acabó olvidando, y lo que se impuso fue la ideología del crecimiento productivo, que promovió la "mammonificación de la vida" (Marx y Engels, 1974: 69; Sombart, 1979: 40). Su fruto ha sido una sociedad competitiva y hedonista, que identifica progreso con productividad, seguridad y consumo. De tal modo que el proyecto ilustrado ha degenerado en un "hijo" irreconocible: "La razón es únicamente la razón científica, la nueva religión es la economía, el nuevo Dios el mercado, los únicos valores el consumismo y el individualismo depredador del medio" (García Santesmases, 2001: 164). La hegemonía del mer cado hará que impere el homo aeconomicus y su enriquecimiento. Pensemos en la organización capitalista de nuestro mundo, en la valoración del dinero, y en la búsqueda del éxito profesional, del bienestar hedonista, de la seguridad y del prestigio social. Seguimos siendo, pues, esos insolidarios sociales, como puntualizó Kant, a los que nos interesa la sociedad en la medida de nuestros intereses.

Con relación al "cientificismo" diremos lo siguiente. A través de la ciencia moderna, el hombre ilustrado cobró conciencia de la autonomía de la razón y del poder humano. La ciencia apareció como una formidable baza para controlar y manipular las potencialidades de la naturaleza en función de las necesidades humanas. Pero a medida que avanzó la modernidad, el desarrollo de las ciencias experimentales dio como fruto graves consecuencias y extrapolaciones epistemológicas. Así, en el siglo pasado, el neopositivismo lógico del "Círculo de Viena" sostuvo que los enunciados que tenían sentido eran los propios de la ciencia empírica. Enunciados que tenían un sentido que podía ser constatado por el análisis lógico, o por reducción a enunciados más simples, cuyos objetos eran datos empíricos. En cambio, los lenguajes del metafísico y del teólogo se componían, a su juicio, de afirmaciones carentes de significación, pues no tenían un contenido real, sino puramente emocional; era un lenguaje expresivo, no teórico-descriptivo, era sólo poesía y mito (c£ Pérez Laborda, 1991). Y la religión, víctima de la falta de ilustración, no era sino un ingenuo y fallido intento antropomórfico por

comprender y resolver el enigma de la realidad. Pero, en verdad, es un grave empobrecimiento perder la capacidad de mirar racionalmente más allá de lo que proporciona o dice la ciencia. Visión alicorta que fue propiciada, como comenta el profesor Eugenio Fernández, por esa inversión que protagonizó la ilustración, y que se concretó en la "religión de la razón". Ello significó que la razón acabó perdiendo su dimensión simbólica (Trías).

Todo esto ha sido, en fin, el último fruto de una razón occidental que, según Heidegger, en su dominio del ente como expresión de la voluntad de poder, acabó olvidando el ser. Y es que la conquista prometeica del arte (téjne) significó el protagonismo de una subjetividad que ya no se detuvo, y que, como puntualiza Eugenio Trías, convirtiendo este arte en técnica, proclamó su autonomía, desvinculándose de toda raíz divina o sustento absoluto. El dominio técnico, que no es sino expansión del sujeto como voluntad transformadora del mundo, unificó a este último y determinó sus posibilidades. La razón técnica estableció el criterio de lo verdadero, y la única forma de relacionarnos con el mundo. Ello ha significado que la cultura occidental se ha vuelto proclive a reprimir todo lo que no sea mensurable y contrastable empíricamente. Y ello se ha reflejado y concretado en la administración del Estado, en la gestión social y en la economía capitalista, cuyo último fruto ha sido esta sociedad hedonista e individualista. Además, la globalización, entendida como mundialización sin trabas del mercado y el capital financiero, que alumbra una economía transnacional y antidemocrática, se ha hecho acompañar y ha reforzado y ampliado, aún más si cabe, una atmósfera cultural presidida por la competitividad, el individualismo y el consumismo. La desgracia del proyecto moderno-ilustrado es que acabó alimentándose mediante una razón mutilada, que se contentó con la defensa de una concepción alicorta de sus posibilidades gnoseológicas, y una concepción clasista de la libertad. Su razón se ha hecho sinónimo de insolidaridad, su libertad sinónimo de individualismo, y su progreso sinónimo de simple avance tecnológico.

Pero el problema está en que la pregunta radical de ¿quién soy yo y cuál es mi destino y el de mis congéneres en el mundo? nos puede "golpear" inesperadamente, cuando, sin quererlo, nos enfrentamos a situaciones límites, y entonces nos coge desarmados y totalmente desprotegidos. Muchos seres humanos quedan entonces sumidos en la perplejidad, en la "rebelión airada", o en la angustia existencial, sencillamente porque la razón instrumental no sabe decirles quienes son. Y es que el encuentro con la realidad, con todas las perplejidades, paradojas y sufrimientos que nos aporta, acaba por obligar al hombre a interrogarse acerca de ella y a evaluar las posibilidades que encierra. Pero la razón moderna acabó admitiendo una grave mutilación, que le llevó a olvidarse de considerar esta cuestión fundamental.

Resulta sorprendente este persistente olvido, pues viene siendo denunciado desde hace ya muchos años. Rousseau comenzaba un famoso ensayo suyo con estas palabras: "El conocimiento del hombre considero que es el más útil y el menos adelantado de todos los conocimientos humanos" (Rousseau, 1972: 31). En el siglo XX insistía en la misma idea Heidegger: "En ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso con respecto al hombre como en la nuestra. En ninguna época se expuso el conocimiento acerca del hombre en forma más penetrante ni más fascinante que en ésta [...]. Y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es" (Heidegger, 1954: 175). Y más recientemente, Raimon Panikkar nos ha vuelto a recordar este lamentable "olvido": "Nosotros nos la hemos arreglado para llegar a la Luna, pero apenas sabemos algo acerca del hombre que hemos enviado allí; obviamente debe ser un experto en el manejo de complicados instrumentos, pero no necesita preocuparse sobre lo que desde Delfos, las Upanisads, el Tao y los Evangelios ha sido considerado como el elemento más esencial en una vida plenamente humana, a saber, conocerse a sí mismo (Panikkar, "La interpelación intercultural', en González R.Arnaiz, 2002: 60).

Todo esto, ha supuesto, como indica Ziegler, un "corte epistemológico"

en el tema que especialmente nos ocupa, a partir del siglo XV con relación a la Edad Media. Hasta entonces la muerte era el fin de la vida terrestre, pero sobre todo el inicio de la aventura del destino final. Pero el discurso de la modernidad, con su exaltación optimista del hombre, y la fe en el binomio razónprogreso, dice lo contrario. El hombre mientras vive lo puede todo, muerto ya no es nada. Por eso el discurso se va a reducir a hablar del hombre prometeico, y va a guardar silencio sobre el hombre que muere (Ziegler, 1976: 153). Con el predominio del modo de producción capitalista, el hombre occidental quedó reducido a mera mercancía y puro instrumento, al servicio del ciclo de producción, distribución y consumo. El ser humano fue reducido a pura funcionalidad mercantil. Y desde este planteamiento, la sociedad occidental, como sostiene Ziegler, "no sabe qué hacer con sus muertos", convirtiéndose la muerte en un acontecimiento casi clandestino y vergonzoso. La tecnificación mercantil de nuestra existencia nos ha dejado desprotegidos frente a la experiencia desnomizadora de la muerte. Como observa LouisVincent Thomas, el espíritu individualista y competitivo, impuesto por una sociedad donde impera el binomio rentabilidad beneficio, ha dejado solo al individuo; solo ante los grandes interrogantes existenciales, que, además, procura camuflárselos, mediante una auténtica violencia simbólico-cultural. Los sistemas simbólicos dominantes en el tráfico de significados de la vida cotidiana, están compuestos solamente por los signos y conceptos útiles y necesarios para el desarrollo de la actividad productiva y el consumo. El lenguaje queda recortado en función del razonamiento tecnológico y operacional. Se establecen hábitos de pensamiento en los que desaparecen la tensión entre apariencia y realidad, se identifican razón y hecho, y, en fin, la crítica y la demostración son sustituidas por la simple designación. Los nombres de las cosas sólo indican cómo funcionan. Todo ello implica una reducción y empobrecimiento del sentido que el lenguaje puede encerrar. La unidimensionalidad de la praxis social y política se refleja en su lenguaje legitimador (Marcuse, 1969: 115, 129-130). La prohibición que pesa sobre el discurso tanático da la impresión de que es un elemento estructural de nuestra civilización.

Y esta probreza y soledad del hombre moderno, si cabe, se ha acentuado en las últimas décadas. En la sociedad del bienestar y del consumo, la libertad ya no se entiende como una opción comprometida y coherente en una línea de acción iluminada por unos valores, que dibujan una "vocación". Una "vocación" que debe madurar, revisarse críticamente, y progresar con la biografía del sujeto. Ahora se trata de no renunciar a nada, no habiendo ya criterios de preferencia objetivos. Esto último fomenta la devaluación del autocontrol y de la fidelidad. Lo que impera es la lógica de capricho, sin referencia ni norte. Cualquier elección va acompañada concomitantemente de la posibilidad de su cancelamiento inmediato. El ethos consumista fomenta en este sentido un sujeto débil de la pura disponibilidad, que se vende al mejor postor. El hombre light de nuestros días, "lleva por bandera una tetralogía: hedonismo-consumismo-permisividad-relativismo [...] un hombre sin sustancia, sin contenido, entregado al dinero, al poder, al éxito y al gozo ilimitado y sin restricciones". Es un "hombre cool" que no cree en casi nada y "ha desertado de los valores trascendentes", encarnando "la muerte de los ideales" (Rojas, 1992: 114 y ss.). Para algunos, como ha señalado Lipovetsky, nos encon tramos en una época presidida por la "ética del post-deber", llamada también "ética indolora" o "débil", que no sabe de abnegación, de sacrificios, de ideales, de normas universales, o de valores exteriores al hombre. Todo eso era todavía ética-teológica o de la autoridad represiva camuflada. El imperativo moral y el deber no eran sino la forma religiosa de la ética laica. En esta línea de argumentación, y quejándose de que esa "ética del post-deber" no se haya implantado aún suficientemente, Michel Onfray ha denunciado el "ateísmo cristiano", haciendo hincapié en que, en nuestra sociedad secularizada y posmoderna, aún subsiste la episteme judeocristiana, que incide en los intercambios mentales y simbólicos. Una ética poscristiana, como tarea del "ateísmo ateo", tiene que ir más allá de la mera versión laica de los valores bíblicos. Esta "episteme judeocristiana" como "dispositivo invisible" de un tipo de discurso y de visión del mundo, sigue constituyendo una especie de "imperio conceptual y mental difuso" que

sigue operando en nuestra sociedad. Así, por ejemplo, "la pusilanimidad de la bioéticá' que condiciona las decisiones del poder político, teóricamente laico, con relación a la legislación del aborto, de la manipulación genética, y de la eutanasia, tiene que ver con "el esquema corporal platónico-cristiano" todavía vigente. Son determinaciones que se dan en el registro inconsciente, por lo que hay que "trabajar sobre estos formateos invisibles" (Onfray, 2006: 59-65). El ateísmo posmoderno debe reivindicar el pragmatismo y el hedonismo individual y social. Por eso ahora se plantea que la única ética de recibo es la que se identifica con los deseos inmediatos, la pasión del ego y la felicidad individual. Ahora para muchos el futuro ha dejado de ser el signo de los tiempos, que es sustituido por el "aquí y ahora" (carpe diem). Por ello la única ética posible es la que reivindica que cada cual sea él mismo, y en esa búsqueda sólo se admite como única norma "prohibir prohibir", y el derecho a la diferencia, que acaba "homogeneizando" la excelencia y la mediocridad (Lipovetsky, 1994).

Estas actitudes vitales, y esta praxis social cotidiana, alcanzaron autoconciencia teórica en lo que vino a denominarse, en los años ochenta, "el pensamiento débil" o "posmoderno". Los teóricos de la posmodernidad proclamaron el socavamiento de la razón y el saber totalizadores y unificadores, que se daban en el metarrelato legitimador de una cosmovisión. Al entrar en crisis los universos simbólicos tradicionales, ya sea el religioso, el ilustrado, o el marxista, nos hemos quedado sin proyecto de emancipación, sin horizonte donde ubicar con sentido los acontecimientos individuales y colectivos. Como sostiene Gianni Vattimo, con la "muerte de Dios", y la crisis de los "universos simbólicos", se socavó la estructura estable del ser, y se cuestionaron la idea de una concepción global del mundo, un sentido unitario de la historia, y la idea de un sujeto capaz de desvelar y adueñarse de ese sentido. Lo único que queda y que hace posible la experiencia del mundo es la caducidad. Frente a las esencias inmutables, sólo quedan la finitud y la caducidad. Es el nihilismo posmoderno. No existe nada inmutable, todo es caduco, auque también es cierto que el presente es imprevisible. La historia

no es sino la sucesión de caducidades. Nihilismo que viene a decirnos que no hay ningún referente último, y que no hay ninguna verdad fuera de su contexto histórico. Sólo hay interpretaciones desde un marco histórico de referencia. Y hay que aceptar la posibilidad de que puedan convivir, en un momento dado, una pluralidad de visiones. Ahora hay que tratar de vivir apoyado en los "pequeños relatos", en el consenso o acuerdo coyuntural, parcial, temporal. Sólo nos queda el discurso fragmentario, que trata de conformarse con un criterio de validez local, o puramente funcional, cuando no con el saber residual de la divulgación (Lyotard, 1984; 1987; Wattimo, 1986).

Ahora bien, en este contexto socio-cultural, sólo caben dos actitudes desesperanzadas ante la muerte. La estética actitud "narcisista" en la que el individuo ensimismado en sí mismo, e instalado en su cuerpo, sólo busca su propio gozo, absolutizando el presente y olvidando u ocultando la muerte; o la "cínica" que rezumando un desabrido escepticismo, intenta apurar lo que da de sí el presente, ya que no hay otra cosa (González de Cardedal, 2003: 146-147, 150).

Este clima moral y estético también se ha reflejado en ese intento de disolución del individuo en el micro-grupo. Es "el tiempo de las tribus", que ya analizó Michel Maffesoli, en el que el individualismo moderno se sustituye por el sentimiento colectivo, que tiene mucho de festivo-hedonista y de trágico. Hay que vivir el ahora y acomodarse a lo que hay, sin soluciones posteriores ni definitivas. Se intenta vivir, como analiza este sociólogo francés, "el instante eterno", en el bullicio cultural y la intensidad del momento. Pero este presentismo estético-colectivo de las pandas y de las tribus urbanas de jóvenes no deja de rezumar un pesimismo nihilista, que acaba traicionándolos, y dejándolos desprotegidos y sin respuesta ante los enigmas de nuestra subjetividad. Una irrenunciable subjetividad que no es lo mismo que individualismo egoísta e insolidario. Está claro que la desestructuración del sentido, la pérdida de la propia identidad y autoestima,

y la falta de expectativas están, en gran medida, entre las causas de la drogadicción, y la violencia gratuita y "lúdica" de muchos jóvenes, que hoy alcanzan cotas realmente preocupantes.

Es por ello por lo que, curiosamente, en la sociedad posmoderna se ha producido un proceso de reencantamiento, en el que han surgido nuevas formas de manifestación y comportamientos religiosos, aunque teñidos de subjetivismo y atomización. Una "venganza de lo reprimido", como llama a este fenómeno el profesor Mardones, que se ha traducido en una búsqueda de lo anómalo, y de lo sorprendente como modo de reivindicar la necesidad de trascendencia. Ante este fenómeno algunos estudiosos sostienen que actualmente nos encontramos en el umbral de lo que podríamos entender como "tercera modernidad" en la que, tras "la muerte de Dios" (Marx, Freud, Nietzsche) y "la muerte del hombre" (Foucault, Lévi-Strauss, Lacan), asistimos a una nueva búsqueda o retorno de lo sagrado. Y es que la sociedad y el individuo se resienten al sentirse desprovistos de respuestas ante las cuestiones fundamentales, que siguen latentes, y que tienen que ver con nuestra identidad. "Reencantamiento" que parece validar la tesis de Durkheim de que no puede haber sociedad sin religión, y que por tanto ésta no está destinada a desaparecer aunque sí a transformarse, a cambiar sus formas de manifestarse, y tal vez ciertos contenidos. Las nuevas manifestaciones religiosas, y sus equivalentes funcionales, constituyen hoy un mundo abigarrado y caleidoscópico (sectas, "religión light", prácticas y experiencias ocultistas, mágicas y místico-religiosas, astrología, quiromancia, tarot, futurología, e incluso la llamada pietas profana" o sacralización de lo secular y cotidiano como el culto del cuerpo, la música, el sexo, etc.). Se trata en el fondo de la búsqueda de sentido y de valores para, de alguna manera, saciar la sed de identidad, de orientación y de "salvación" de unos individuos perdidos en la vorágine de una sociedad compulsiva, consumista, y anónima. Claro que en todo este fenómeno aparecen comportamientos "polimorfos", que son difíciles de clasificar, y que a veces merecen el juicio negativo de los intelectuales: "Nuestro clima psicológico y social es el más infestado por la

superstición y el irracionalismo de todo tipo desde el declinar de la Edad Media y, quizá, incluso desde la crisis del mundo helenístico" (Steiner, 2001: 88). Se está dando además un abuso de la analogía para acentuar la polisemia de los términos, y se termina por llamar "religión" a comportamientos que nada, o muy poco, tienen que ver con ella. Todo ello está implicando una auténtica inflación del término "religión". Hay muchos comportamientos donde juegan símbolos que no tienen la suficiente densidad significativa, esto es, la realidad a la que quieren decir relación no tiene la suficiente relevancia ontológica y axiológica, y la actitud con la que se relacionan tampoco es la genuinamente religiosa (actitud de trascendimiento y de apertura a la salvación). Por ello muchas de estas prácticas, a la postre, también se muestran impotentes frente a las contingencias y miserias humanas.

Ante este panorama, tenemos que volver a apostar por la humanidad y por la razón como instrumento descifrador del enigma humano. De la anomia y de la "barbarie" no saldremos reduciendo las posibilidades de la razón, sino volviendo a darle un voto de confianza, y otorgándole de nuevo la posibilidad de hablar de las cuestiones verdaderamente esenciales. Es urgente, pues, recuperar el proyecto moderno, pero debidamente rectificado. Ello podría significar llevar a buen puerto esa "tercera modernidad o ilustración" a la que hemos hecho antes referencia. Claro que esto exige caer en la cuenta de que la razón instrumental ahoga y amputa - como denuncia Tamayo-Acosta - las dimensiones simbólicas, utópicas y compasivas de la razón. Hay que superar ese "achicamiento de la razón" o "reducción racionalizante" consistente en "la renuncia radical a los mitos y símbolos [...1, que dejan de ser portadores de sentido" (Tamayo-Acosta, 1998: 24-26). Tiene razón Leonardo Boff cuando nos recuerda que la razón no es ni lo primero ni lo último, como remedio para descifrar la realidad. La razón se abre hacia abajo y hacia arriba. Lo primero porque emerge de algo más profundo y elemental, como es la afectividad, el pathos y el cuidado. La experiencia de la vida viene primariamente iluminada, no por el lógos, sino por el pathos, por esa capacidad de ser afectado y de preocuparse por el cuidado y la responsabilidad por los otros,

que nos puede alegrar, pero también entristecer y angustiar. Somos primariamente deseo, compasión, ternura, amor, aunque también celo, envidia y desamor. Y la razón también se abre hacia arriba, como hemos indicado, porque se abre a "la experiencia espiritual', mediante la que nos descubrimos abiertos a la totalidad, y siendo parte de la misma. De ahí que la inteligencia sea "emocional'. Desde esa dimensión emocional de la inteligencia se comprende lo que afirma Marina: "Los sentimientos, pues, son simbólicos. Son también expresivos - es decir emiten signos - y comprenden los signos emitidos por otros" (Marina, 2001: 44). Por ello, en verdad, no hay oposición entre pathos y lógos. El pensamiento viene precedido y es animado por un corazón que siente. De la combinación de ambos surge el cuidado como relación amorosa con la realidad, que la descubre como valor, y que tiene como objetivo su conservación y desarrollo. En este sentido podríamos aprender de muchas culturas arcaicas, que alimentaron un sentimiento de pertenencia y de parentesco universal, propiciador de la armonía, y de una visión holista de la realidad.

La corrección que necesitamos tiene que consistir, sobre todo, en recuperar una razón integral, que no desprecie ninguna de sus posibilidades, y que nos ayude a superar la esquizofrenia de nuestra cultura, que sólo se conforma con conocimientos fragmentarios e hiperespecializados. Esto tiene que significar caer en la cuenta de que los grandes problemas de nuestro mundo actual, pueden ser, en alguna medida técnicos y socioeconómicos, pero sobre todo, éticos y relacionados con el sentido de lo último y verdadero. El ser humano que necesitamos es uno que esté abierto a la realidad con toda su profundidad, y por eso se cuestione por el origen, y por los valores que realmente valen la pena. Con Habermas diremos que el interés práctico (el entendimiento entre los hombres) y el interés emancipativo (la liberación del hombre) deben ser los catalizadores de esta razón integral. Esta última la identificamos con una racionalidad amplia, que intenta ser respetuosa con la densidad y complejidad de lo real, sacudiéndose la falta de curiosidad y de asombro de una razón mutilada y "perezosa"

(Argullol y Trías, 1992: 50, 81-82). Es, pues, necesario, reivindicar una razón que, en cuanto práctica o moral, custodie, oriente y sobredetermine a la razón técnica y a la razón política, y una razón que lleve hasta el límite sus posibilidades de inquirir, y así acabe preguntándose por el origen de todo. Hay que recuperar el problema ontológico. Hay muchas dimensiones de la razón, y no deberíamos renunciar a esa dimensión de la misma que se pregunta por el sentido global de la realidad. Las ciencias pueden describir, e incluso explicar en parte lo que hay, pero la "cuestión del ser", el hecho de que los fenómenos sean, eso las rebasa, teniendo humilde y necesariamente que guardar silencio ante ello. Sólo una razón integral puede volver a recuperar la inquietud por un saber de ultimidad, tanto teórico como práctico, ¿por qué toda la realidad?, ¿para qué toda utilidad? Tiene razón Ramos Centeno cuando afirma que lo verdaderamente irracional es reducir la razón a mera razón científica. La razón no puede renunciar a abordar las cuestiones éticas, políticas y metafísicas. Como instancia crítica es un arma a la que no debemos de renunciar al intentar desvelar lo verdadero y lo último. Sólo si elevamos nuestra capacidad de cuestionamiento a este nivel, nos situaremos en un plano de abordaje adecuado para enfrentarnos al enigma de la muerte, y podremos llevar a "buen puerto", insistimos, el proyecto ilustrado. Reto y tarea que puede llevarnos a plantear la posibilidad de compatibilizar la autonomía de la ciencia con la apertura al misterio, y la autonomía de la moral con una teonomía bien entendida, que es aquella que convoca a la libertad humana, pero que a la vez es garantía contra el nihilismo moral.

Pero esto exige, insistimos, una redefinición de la razón que revise sus posibilidades y sus límites. Y eso último también es importante. Al respecto es aleccionador el ejemplo de la filosofía racionalista. Se acabó intentando una autorreflexión de la razón, que acabó elucubrando sobre su propia autorrevelación. Aventura que partiendo de Descartes llegó a su cenit con Hegel y su ¡den tificación entre ser y nada. Esta aventura intelecual nos enseña, como puntualiza el profesor Estrada, que, cuando la razón busca su autosuficiencia en su absolutización, da como fruto el nihilismo.

Curiosamente la crisis de la razón resulta hoy una ocasión para volver a plantear el tema de la trascendencia y de Dios.

Aprendiendo la lección del pasado, Trías en sintonía con Ricoeur, como ya vimos en el capítulo 1, nos recuerda que no es posible una filosofía sapiencial, que no presuponga como a priori una "revelación". La reflexión filosófica venía precedida y se alimentaba de una revelación simbólica de lo sagrado. Y en este sentido, pensar la razón exige pensar la religión. La razón no puede fundarse en su propia productividad, sino que necesita para su constitución, "una trama lingüística y narrativa", con la que se encuentra entretejida, que la nutre, y que constituye su marco simbólico-religioso. Por eso, y volvemos a repetirlo, no podemos desligar el lógos del mito. Y es que el lógos, en última instancia, se alimenta y descansa en el mito, sin el que acaba perdiendo vitalidad. Si se desvincula de él, se malogra en una malentendida autosuficiencia. Se debe de mantener una interconexión entre ambos. Hay principios sobre los que se construyen teorías y sistemas filosóficos. Ellos encierran o se identifican con "creencias" y "performativos" que se dan por sentado, y que nos remiten en último término a la "tradición" y a narraciones mítico-religiosas. Como nos han enseñado Eliade y Panikkar, el mito alimenta la fe y la creencia, ya sea en Dios, en la Humanidad, en el conocimiento, en el orden o en el futuro. Y la tarea del lógos será discernir el valor de los símbolos. Por ello, no debemos de contraponer el símbolo y el concepto, pues el primero siempre ofrecerá nuevas posibilidades a la articulación conceptual, y el segundo no deberá renunciar a su vigilancia crítica.

Desde una perspectiva diacrónica, la filosofía se inspiró en la religión. Concretamente, la filosofía occidental se alimentó de muchas referencias que tomó de la religión bíblica. Y en definitiva el mismo ejercicio de la razón exige o implica un "performativo de la promesa", su fiabilidad (J.Derrida). Ello quiere decir que si el mismo hecho de razonar, de filosofar, supone un acto de fe y de confianza esperanzada, que no descansa en argumentos, sino

que hay que ubicar en experiencias existenciales y origina rias, es lógico que Mardones concluya: "La espalda de la filosofía se apoya en el mito. Y no parece que nunca se pueda despegar" (Mardones, 2000: 153).

No podemos, pues, olvidar, con un desprecio víctima del prejuicio, las posibilidades y sugerencias que encierra el "imaginario simbólico-religioso". Mircea Eliade nos ha recordado insistentemente que el símbolo no muestra la realidad objetiva, sino que apunta hacia algo más originario y básico: la estructura última del mundo, que no se hace evidente en la experiencia inmediata. Se trata de una aprehensión pre-racional y pre-reflexiva, pero cargada de hondas implicaciones ontológicas y cosmológicas.

Para evitar esa mutilación empobrecedora, Trías propone una razón potenciada gracias a su síntesis con el simbolismo. Síntesis de racionalidad y simbolismo que Trías denomina "espíritu", y que nos ayudaría a superar la pobreza epistemológica de la modernidad abortada, que olvidó la sabiduría religiosa de la que se alimentaba. El "lógos simbólico" nos obliga al diálogo con la sabiduría mitológica y oriental, pues el pensar conceptual es sólo una de las posibles vías de acceso a la realidad. Y es que el lógos, se manifiesta en una pluralidad de juegos lingüísticos con sus correspondientes lógicas y sentidos. Concretamente Panikkar, entre otros, nos ha recordado que junto al pensamiento conceptual, está también "un pensamiento no-discursivo ni ilativo, una conciencia imaginal, ¡cónica, una intuición no reflexiva, etc." (Panikkar, "Religión, Filosofía y Cultura", en González R.Arnaiz, 2002: 131). Y es que el círculo o la órbita de la razón no es sólo el de la conceptualidad estricta. Recuperar el lógos simbólico significa intentar articular la razón con lo simbólico, como medida para ampliar nuestras capacidades de abordar el sentido profundo y holista de la realidad. Sólo un concepto más amplio de razón (analógica y simbólica) iluminada también por la intuición y los sentimientos, nos puede permitir bucear en la profundidad para desvelar un significado y sentido último. Y en relación con esto, es oportuno recordar algo que ya hemos indicado anteriormente, que, frente a las "preguntas

últimas", se ponen en juego todas las facultades del espíritu humano, no sólo la razón conceptual, sino también los sentimientos, lo imaginario, los deseos, y la voluntad. Y a todo ello nos abre al amplio juego del lógos simbólico. No se trata de certezas indubitables y coactivas, sino de opciones existenciales, personales, con un margen de incertidumbre y riesgo. Aquí debe entrar en juego, como dice González Faus, una "razón estimativa" que nos ayude a iluminar y manejar ordenadamente nuestra afectividad, con la que tanto tienen que ver nuestra autoestima, nuestra voluntad de ser, nuestros miedos y angustias, etc. En el orden del conocimiento el corazón debe contar junto con la razón.

Se trata, a la postre, de reivindicar una concepción de la razón más amplia, que la identifica con el intento humano de ordenar el caos de la realidad, para poder vivir con sentido. Y ello porque la motivación última de nuestra inteligencia es alcanzar un sentido global que nos sitúe en el mundo. Esto, evidentemente, tendrá que ser tarea de una razón simbólica, que también estará alimentada por lo imaginario, por lo emocional, el deseo, y lo axiológico. Y cuando en ese contexto se quiere argumentar conceptualmente siempre aparece en el límite la paradoja. (Es algo que ya vimos al tratar la "metafísica del acto creador" y las relaciones entre el Ser Absoluto y los entes-criaturas. O cuando abordamos el irresoluble enigma moral del mal y la bondad divina.)

A modo de resumen, podríamos decir que el acabamiento del proyecto ilustrado necesita de la complementariedad de la racionalidad lógico-científica con la racionalidad simbólica. O dicho también de otro modo, que "el hombre razonable", sin renunciar a las posibilidades instrumentales de la ciencia, no renuncie, a priori, a escuchar lo que le dice el "hombre piadoso". A legitimar esta tesis nos ayuda el recordar simplemente que hay una función en la que la religión no ha encontrado quien la reemplace: la de ofrecer consuelo y esperanza frente a la experiencia del mal y de la muerte (Habermas, 1975: 33; 2001: 138). La religión proporciona, en último

término, un tratamiento simbólico-expresivo de aquello que se resiste a un abordaje argumentativo plenamente satisfactorio (la contingencia, la injusticia, la solidaridad y la compasión). Para comprender mejor nuestra tesis, recordemos que el "hombre razonable" es el que confía en la razón para descubrir un sentido inmediato o inmanente del mundo y de la vida. Cree en la posibilidad del progreso como un proceso de racionalización y ordenamiento de la vida humana mediante la prosecución de metas y proyectos, gracias a las posibilidades de la razón técnica, y de la razón moral y política. Y el "hombre piadoso", yendo más allá, ve en la capacidad de asombro y de veneración la llave para abrirse a un Misterio con el que acaba encontrándose. Misterio que sólo puede anunciar, como exigencia de sentido y fundamento último, una razón filosófica (ontológica y práctica), y por tanto integral, estimativa y simbólica, iluminada por los contenidos mítico-simbólicos, y en el que el ser humano puede "bucear" algo si se deja alimentar por los mensajes y signos de trascendencia. Frente a la insuficiencia de la razón ante el enigma del mundo y el sufrimiento, "el hombre religioso" sabe abandonarse a una Voluntad Superior como garantía última de salvación.

Este "hombre razonable" es también el que muchas veces echamos en falta a la hora de abordar algunas cuestiones y posibilidades, con las que se enfrenta el hombre contemporáneo, cuando se encuentra en el lecho del dolor, y con las actuales posibilidades del alargamiento clínico de la agonía. Temática de enorme actualidad a la que dedicamos el próximo capítulo.

5

La muerte hospitalaria y los nuevos ritos funerarios

5.i. La muerte "robada"

En "la sociedad del bienestar y del consumo", el acontecimiento del deceso se puede ocultar en el anonimato de los grandes hospitales. Ésta es la forma moderna de morir, que Méndez Baiges ha denominado "el modo tecnológico de morir", y Ph. Ariés "la muerte medicalizada'. La muerte ha sido "hospitalizada' y "aseptizada": "Hoy en día, cuando casi el 85% de las personas muere en instituciones sanitarias, morir en el hospital ha entrado a formar parte de las costumbres sociales" (García Palomero, "Ética del final de la vida. Asistencia al paciente terminal", en GómezHeras y Velayos Castelo [eds.], 2005: 204). Pero el hecho de la hospitalización masiva de los enfermos, conlleva una serie de aspectos deshumanizadores, y poco tranquilizantes. Así, por ejemplo, las exigencias funcionales de la organización burocrática y el debilitamiento, cuando no la ruptura, de las relaciones personales entre el enfermo y la familia, que lleva, muchas veces, al abandono afectivo y a la soledad del primero; junto a ello el abuso, a veces, de las manipulaciones terapéuticas, donde priman los parámetros técnicos. Los médicos se pueden convertir en auténticos tanatócratas o administradores de la muerte de los demás. La actual deontología médica se enfrenta a graves problemas éticos. Así, por ejemplo, el respeto a la vida y el derecho a morir con digni dad, la certificación de la defunción frente a la posibilidad de la

extracción de algún órgano para el transplante, que exige un tiempo límite, etc. Y en la medida en que, como ya comentamos, la muerte no se concibe ahora como un acontecimiento, sino como un proceso señalizado por un conjunto de presunciones, no se sabe a ciencia cierta donde finaliza la vida y "comienza" la muerte. Ese límite es continuamente redefinido. Por este motivo, Nigel Barley nos recuerda cómo hay hospitales norteamericanos que tienen "consejeros filosóficos" de cara a asesorar en decisiones difíciles relacionadas con la frontera entre la vida y la muerte. Y es que como vamos a ver, definir cuándo muere un ser humano, debe apoyarse desde luego en los datos científicos, pero éstos resultan insuficientes si no van acompañados de ciertos criterios y presupuestos culturales y- filosóficos.

Las nuevas posibilidades de la medicina exigen el desarrollo de una "tánato-ética". Ya vimos cómo la definición de la comisión de la Harvard Medical School venía a coincidir con la muerte cerebral total. Pero esto no soluciona, sin más, todos los problemas éticos relacionados con la certificación del deceso. La parte superior del cerebro, denominado también encéfalo, que consta de dos hemisferios y de la corteza cerebral, es donde se ubica lo referente a la conciencia de la persona (ver, oír, experimentar el placer y el dolor, tener deseos, planear objetivos, capacidad lingüística, etc.). En cambio, en la parte inferior o tronco encefálico, es donde se ubica lo referente a las acciones o dinamismos inconscientes (respiración, latidos del corazón, movimientos reflejos, etc.). Por tanto, cabe la posibilidad de que en un organismo humano, donde se haya dado la "muerte cortical", se dé vida vegetativa sin vida consciente. Ahora bien, una vez certificada la muerte encefálica o total, según la comisión de Harvard, se pueden retirar los soportes vitales, que podrían mantener artificialmente las funciones respiratorias y circulatorias, y también proceder a la extracción de órganos. Pero el tema no deja de tener sus dificultades. En primer lugar, parece que la muerte funcional del cerebro va acompañada de la muerte estructural del mismo (destrucción de las células nerviosas). Pero esto no se puede asegurar con absoluta certeza. Se ha dado el caso de "muerte funcional encefálica" en

intoxicados por barbitúricos, que la técnica clínica ha conseguido reanimar. Sólo un diagnóstico de la muerte estructural (destrucción tisular) es seguro. Es entonces cuando se puede hablar con total propiedad de "coma irreversible". Por tanto, el diagnóstico de Harvard es claro si al hablar de irreversibilidad se supone la muerte estructural. Por otro lado, ¿cuándo podemos hablar de muerte humana, cuando se da la muerte cortical o destrucción de las células de la corteza, o hay que esperar también a la muerte del tronco encefálico? Si nos atenemos al primer criterio, un paciente en estado vegetativo permanente debería considerarse legalmente como un difunto, aunque no haya perdido ciertas funciones motoras y vegetativas, y ciertos órganos puedan seguir funcionando durante un tiempo. Ha perdido la conciencia o la identidad personal y por ello ha pasado de ser "alguien" a ser "algo". Y esto resultaría muy operativo de cara a la extracción de órganos para el trasplante. No obstante, no hay actualmente ninguna legislación vigente que se contente claramente con este criterio. (Recordemos nuestra Ley parlamentaria 30/1979 a la que ya aludimos.) Además se han registrado casos, es verdad que excepcionales, en los que la "muerte del tronco" se ha adelantado a la muerte del cerebro superior. Los peligros que esto encierra, de cara a la práctica de la medicina de transplantes, hace que haya partidarios del criterio de la muerte total. Si entendemos, dicen, al organismo como un todo funcional, su muerte también deberá entenderse como total, y habrá, pues, que esperar a la destrucción de todo el encéfalo. Es entonces cuando no hay inconveniente moral para impedir el aplazamiento artificial de la muerte, y dejar que el proceso del morir siga su curso natural.

Pero el problema que ahora se plantea en la práctica médica es ¿hasta cuándo podemos moralmente mantener con vida artificial al que está cerebralmente muerto, para extraer sus órganos y para la investigación? Para Hans Jonas, (frente al pensador australiano Peter Singer, que de modo mucho más pragmático se contenta con el solo criterio del estado vegetativo permanente, ya que allí habrá cierto funcionamiento integrado y unitario del organismo pero no identidad consciente y personal), el criterio de "muerte

cerebral" no es suficiente, y habrá que contar con la total desaparición de las funciones vitales. No teniendo aún cla ro dónde está el límite entre la vida y la muerte, ¿no podremos caer, se pregunta Jonas forzando el argumento al extremo, en abusos y agredir a una posible sensibilidad difusa en la actividad orgánica no cerebral? ¿No estaremos agrediendo la dignidad de "quien tiene muerto el cerebro y vivo el cuerpo"? Jonas se preocupa porque ve en el horizonte la posibilidad de abusar del mantenimiento de esa "vida simulada". El "muerto-vivo" puede convertirse en un banco de órganos y de sangre que se autorregenera, en una fábrica de hormonas, en un medio para la investigación inmunológica o de enfermedades infecciosas, etc. ¿No puede el criterio puramente pragmático acabar cayendo en una abusiva "cosificación" del cuerpo humano, que se ve ya como un mero despojo y no aún como expresión y rostro del que está muriendo? ¿No estaremos cayendo en un nuevo dualismo antropológico, que destaca como lo más fundamental de la persona un cerebro que maneja el cuerpo como una mera herramienta? ¿La unidad sustancial que nos constituye no reviste de humanidad a nuestro cuerpo, que merece por ello un respeto en el devenir de la muerte, como criterio para poner límite a posibles abusos? En sintonía con esta sensibilidad, Jonas piensa que no es correcto prolongar con apoyo artificial la vida de un cuerpo descerebrado. Claro que esto supone una determinada concepción de lo que es una persona humana, y que todo ser humano tiene el derecho a que lo dejen morir en paz.

La polémica está servida y abierta al diálogo y a la revisión, en los que habrá que estar muy atentos a los nuevos datos de la investigación científica. La precisión del diagnóstico sigue siendo una cuestión abierta. Curiosamente Singer nos recuerda dos casos interesantes. El hecho de que mujeres grávidas y cerebralmente muertas hayan podido dar a luz, con el debido apoyo artificial, demuestra que ese cerebro ha seguido generando ciertas hormonas que son necesarias para la regulación de ciertas funciones corporales, sin las que el embarazo no habría llegado a su final feliz. También se ha observado que cuando se interviene a esos organismos para la extracción de órganos,

tiene lugar un aumento de la presión sanguínea y una aceleración en el latido del corazón. Por todo ello, ¿está realmente el cerebro muerto del todo? La intención de Singer es denunciar las contradicciones en que nos desenvolvemos, y quedarse con el criterio antropológico de la muerte del cerebro superior como equivalente a la muerte humana, y con el criterio ético-social de tantos pacientes que pueden beneficiarse de las nuevas técnicas médicas y quirúrgicas. El reto actual es cómo hacer compatible el respeto a la dignidad del que muere con las nuevas posibilidades de curación, que ese acontecimiento hoy encierra gracias al desarrollo de los nuevos conocimientos y de las nuevas técnicas (Bonete Perales, "Muerte encefálica: implicaciones éticas", en Gómez-Heras y Velayos Castelo [eds.], 2005: 221-254; Bonete, 2004; Jonas, 1997: capítulo 10, 11; Singer, 1997; 2003).

Junto a estas arduas cuestiones, también debemos de recordar que la biotecnología puede separar de la realidad. El enfermo se puede sentir abandonado, en medio de los complicados artefactos de los cuidados intensivos, atendido por profesionales con muy buenas intenciones, pero, a la postre, personas desconocidas. Para los profesionales de la medicina, muchas veces, el paciente es, antes que nada, un sujeto clínico a observar y estudiar; más una enfermedad a combatir que un individuo que, a lo mejor, no desea el "ensañamiento terapéutico" por muchos intereses de investigación que estén en juego. Intereses que pueden convertir la "tenacidad razonable" en "obstinación desmesurada", olvidando que el morir puede tener su duración y contenido propios (C.L. Herzlin), y que el intento de alargar la vida no puede identificarse, en la práctica médica, con prolongar cruelmente la agonía. Se pierde así, de alguna manera, el control de la situación, que, en último término, debe corresponder al enfermo y a sus familiares o representantes. Por ello se ha denominado a la muerte hospitalaria "la muerte robada" (Louis-Vincent Thomas). Una muerte de estas características revela graves índices de deshumanización (Elías, 1987: 43-52; Acarín Tusell, "La muerte, perspectiva médica", en Hallado, 2005: 84-97). Da la impresión de que la muerte sobreviene al enfermo terminal a través de los aparatos clínicos,

percibiéndose como un "fracaso técnico", que algún día será vencido. La prolongación mecánica de la vida, implica, muchas veces, desentenderse de otros aspectos del problema: la realidad de los últimos días del enfermo, sus necesidades morales y espirituales. La doctora Kübler-Ross se pregunta si la acti tud que encierra ese frecuente abandono hospitalario "ano será [...] la manera de hacer frente y reprimir la angustia que un moribundo o un pariente en estado crítico despierta en nosotros?" (Kübler-Ross, 1993: 23).

Se pierden muchas veces, con esta "nueva organización", las posibilidades del profundo encuentro personal que puede conllevar "convivir" una experiencia límite, como puede ser la muerte de un ser querido. Experiencia que puede hacernos "tocar fondo" y tomar conciencia, en la solemnidad de esos momentos, del misterio que encierra la vida (Vallejo Nájera, 1990: 205-206). Se pierde la posibilidad de la muerte como una de las experiencias humanas que puede tener "mayor carga existencial".

Junto a ello, tenemos que recordar que la desigualdad de oportunidades de nuestra sociedad también afecta al morir. Cada vez son mayores los recursos para prolongar la vida, pero no todos tienen las mismas posibilidades de acceder a ellos. Y las diferencias se agrandan si la comparación es entre nosotros y los pueblos del tercer mundo, donde las expectativas de vida se recortan escandalosamente. Una reformulación de la teoría de la justicia, que ha desarrollado una teoría de las capacidades humanas, nos recuerda, como escándalo inadmisible, el que hoy haya en nuestro mundo millones de personas que no tengan "una expectativa razonable de vida". Algo que podría paliarse si se desarrollara una investigación bioética con criterios globales, se planetizara una sanidad mínimamente digna, y la industria farmacéutica no se guiara exclusivamente por criterios crematísticos. Claro que todo ello es "música celestial' mientras no haya instancias de gobernabilidad planetaria (por ejemplo, una OMS reforzada en una ONU que también necesita de reformas profundas) (Guerra, "Diferencias culturales y derechos humanos: una cuestión urgente para la bioética global", en Gómez-Heras y Velayos

Castelo, [eds.], 2005: 99-112). Recordemos también que la posible igualdad pre-social o biológica, quedó, en la sociedad tradicional, sobredeterminada por lo que Ziegler llama "la sutil estratificación de la inmortalidad de los difuntos". Y es que hubo un tiempo en que el ser enterrado en la nave de un templo era garantía de especiales protecciones y beneficios. La estratificación social sigue aún objetivándose en las tumbas de nuestros cementerios.

Además, en la sociedad capitalista está desapareciendo, como observa Ziegler, "un contenido semántico autónomo de la muerte". La muerte es simplemente el estado de no producción y de noconsumo. El difunto es simplemente lo desaparecido. Si intentáramos una tanatosemiología de nuestro lenguaje y comportamiento simbólico, descubriríamos su extraordinaria pobreza en comparación con otras culturas. Como no podemos excluir la muerte de un modo definitivo, intentamos exorcizarla, denominándola con otros nombres. Así se suelen utilizar expresiones y circunloquios como "fin del camino terreno", "dar la vida", "separarse", "marcharse", "partir de aquí", "el abuelo que en paz descanse", "se fue en la operación", etc.

Esta reducción y empobrecimiento simbólico se observa esencialmente en relación al duelo y los funerales. Nos da la impresión de que, a veces, se quiere salir del paso con un ritual rápido, atendido por una eficiente burocracia de profesionales, que funcionan eficazmente; e incluso se puede acabar con la "aséptica" incineración.

El duelo, antiguamente, exigía el "luto" y, si no la paralización, al menos la disminución de la vida social. Y no digamos en las culturas "primitivas". Todavía a principios del siglo XX la muerte era un hecho social y público. De tal manera que la muerte de una persona alteraba o modificaba, por un tiempo, el ritmo de la vida cotidiana del grupo social que se veía afectado por el deceso. Pero en la actualidad, el rito y la celebración van debilitándose, cuando no quedan en manos de expertos y profesionales. La familia ya no se

encarga de amortajar al cadáver y recibir las visitas de duelo en el hogar; para eso está el tanatorio, que hace las cosas más cómodas, y si cabe, las simplifica. En este sentido, como puntualiza Louis-Vincent Thomas, especialización y desocialización se complementan. A esta disminución simbólica también coadyuvan las necesidades económico-laborales. Hay que incorporarse rápidamente a la vida cotidiana. Pero este aferrarse despiadadamente a la vida "normal", a la vida "diaria', encierra "mala fe", huida inauténtica de la muerte. El dolor debe ser disimulado y quedar recluido en la intimidad. Se debe "interiorizar el duelo", y hacerlo, más que fenómeno social, "fenómeno de conciencia". Ya sólo queda como residuo el culto a las tumbas el "día de los difuntos" (2 de noviembre), y algunas excepciones extraordinarias, como en el caso de alguna figura relevante del mundo de las letras o del mundo político. En el último caso generalmente por la rentabilidad que suele tener entonces la ceremonia. Son los que Louis-Vincent llama "los muertos fecundos". Da la impresión, en fin, de que la sociedad no quiere participar de las emociones de los afectados.

La misma incineración puede implicar una nueva representación de la muerte, y una nueva valoración del muerto y de la relación que con él se mantiene, que no son sino "exponentes de un proceso social de exoneración de la muerte". La tradicional práctica funeraria de la inhumación tenía un valor simbólico, como parte de un ritual, que marcaba y establecía el tránsito de la vida a la muerte. Así, el muerto quedaba instituido "como difunto y antepasado, figuras del destino social, y religiosamente como iniciación y espera a una `nueva vida—. Pero la sustracción de la muerte del ámbito familiar, despoja al difunto del contexto donde podía adquirir el valor de "antepasado", como fundador y rector moral de la familia, y como su referente histórico. La inhumación implicaba, pues, una apropiación simbólica de la muerte, para procurar su integración social, y conjurar así a la naturaleza. Duelo e inhumación no eran sino "un hacer apropiatorio sobre el difunto para resistir simbólicamente su pérdida". Frente a ello, la nueva práctica de la incineración puede obedecer a una mentalidad más "aséptica",

"profiláctica", "higiénica" y "desritualizada", que busca otro "hueco social" para los muertos. El cadáver se ve ahora como "residuo contaminante" (Cordero Moreno y Díez Ramos, "La extemporaneidad social de la muerte", en Sistema, 1988: 103, 106, 115). Por otro lado, el espacio urbano dedicado a los cementerios tradicionales se ve, cada vez más, como anacrónico y poco rentable. La incineración, aparece, pues, como la solución más racional e higiénica, y la más pragmática y económica. Claro que ello a costa de la disminución de los elementos expresivos y simbólicos, y el predominio de los profilácticos. Y ello puede encerrar, como ya hemos dicho, una exoneración social de la muerte, con su carga de deshumanización. Para que la incineración pudiera significar una reconquista auténtica de la muerte debería reunir cier tas condiciones, que le permitieran compaginar sus aspectos positivos de higiene, ahorro de suelo y evitación de la explotación comercial de la inhumación, con la recuperación social-personal de la muerte; esto es, el recuerdo de la persona fallecida y su historia, sobre lo puramente material, esto es, el cuerpo ahora sólo cenizas en el columbario.

La incineración todavía padece ciertas reticencias por parte de nuestra sociedad. Pero sobre todo, el rito un tanto tecnificado y pobre desde el punto de vista simbólico, está necesitado de un revestimiento simbólico de mayor riqueza que lo haga más significativo. "Aún no se ha inventado el ritual propiamente dicho, que podría relacionarse con el símbolo del fuego, que es calor, luz, purificación, conocimiento" (Thomas, 1991: 132).

Si la sociedad occidental "avanzada" asume la muerte es sólo bajo la modalidad de su explotación comercial. Buen testimonio de ello lo constituye la industria funeraria americana. Los "Funeral Directors" han tomado la iniciativa de establecer las "casa del muerto" (Funeral Home), que descarga a la familia de tareas dolorosas y complejas, procurándole al muerto las atenciones que la sociedad le niega. Las técnicas de maquillaje y acondicionamiento protegen, además, a los vivos, escamoteando al difunto su estatuto de muerto, y convirtiéndolo en un "muerto-viviente" (Ariés, 1983:

497). Como comenta Lepp, esos usos funerarios revelan, en el fondo, el acentuado miedo a la muerte de una sociedad colmada de bienes y de confort, que con esas técnicas pretende exorcizarlo (Lepp, 1966: 102).

Y aunque se suele imponer la idea de que ésta es la única manera de celebrar, en la sociedad urbana, un funeral digno, el aspecto crematístico no deja de desenmascarar el "montaje". Esta "mercantilización" del ritual funerario acaba resultando "impúdica" y "obscena', pues mezcla dos órdenes, el dinero y la muerte, que se excluyen al carecer de equivalentes: "De hecho, la muerte marcaría el límite de acción de ese equivalente general que es el patrón dinero. De ahí que se vivencie como una ofensa personal: juegan con tus sentimientos, `es una vergüenza', `se aprovechan de tu dolor'" (Cordero Moreno y Díez Ramos, "La extemporaneidad social de la muerte", en Sistema, 1988: 105).

No obstante, hay que concluir que este enmascaramiento y ocultamiento de la muerte, no deja de acabar en fracaso, pues por manipulada y cosificada que esté una sociedad, los seres humanos siguen muriendo, y ellos lo saben. Por tanto una reflexión sobre la vida humana que prescinda de la muerte resulta inútil y trivial, y vivir de espalda a ella es vivir en la mentira, y en un autoengaño que acaba en derrota. Es más, esa represión de la conciencia de la muerte no puede ser, a la postre, más que origen de ansiedades, propias de una "existencia inauténtica" y degradada. Somos incurablemente una imposibilidad, de cuya amenaza y cuestionamiento no podemos zafarnos. Y el problema está en que la "muerte esquivada" se convierte en más espantosa cuando se presenta. El moribundo no sabe asumir su situación, y el médico tampoco sabe acompañarle ni ayudarle. La muerte se convierte así en un acontecimiento "padecido en la nesciencia" (Ziegler, 1976: 130).

El médico, en cuanto "servidor y ministro de la vida", tiene en la muerte a su mayor enemigo, pero esto no le autoriza a "mirar para otro lado" cuando se topa con el enfermo moribundo. La "huida" del médico puede ser fruto de

una represión de su propio miedo angustioso a morir. Y el enfermo terminal que se da cuenta de que están engañándolo puede sumergirse en una amarga soledad, y verse embargado por un sentimiento de burla y de abandono. Pues el enfermo probablemente lo que desea es compartir lo que vive y experimenta ante la proximidad de la muerte (Hennezel, 1996: 43). Por esta razón urge ampliar la tradicional concepción del centro hospitalario cuyo fin era, hasta ahora, diagnosticar y curar al enfermo. Hace falta contemplar también como una de sus finalidades el saber acompañar al moribundo, para de esa-manera- humanizar la muerte.

Hoy, afortunadamente, está emergiendo una nueva sensibilidad en la práctica de la medicina, que está recabando para esta última nuevas posibilidades y responsabilidades. La labor terapéutica del médico debe contemplarse como un medio para que el paciente sea coprotagonista de su propia curación. Un proceso en el que deben estar implicados el enfermo como sujeto responsable, y el médico como elemento colaborador (Polaino-Lorente, 1997). Se trata de un proceso de rehabilitación donde, junto a factores biológicos y medios clínicos, juegan también otros factores (psicológicos, morales, espirituales...) que deben ser tenidos en cuenta. Y cuando la sanación ya no sea viable, o se presente como muy improbable, y se recorte en el horizonte existencial del enfermo, de modo más o menos inmediato, la posibilidad del morir, la situación debe ser asumida por este último, y el médico, y el personal sanitario en general, deben ser también una ayuda activa en esa difícil empresa. Hoy estamos necesitados de una "medicina con humanidad", que, entre otras cosas, prepare a los profesionales de la salud para ser coprotagonistas de una humanización de la muerte. Podríamos hablar, aunque la expresión resulte paradójica, de una "medicina tanatológica", que intente contemplar la muerte, no sólo como el fracaso o la derrota del galeno, sino como una última y sorprendente oportunidad de humanización y encuentro personal. En este sentido hoy se plantea "una ética del final de la vida", que exige, por parte del personal sanitario, asumir tres obligaciones fundamentales.

a) Obligación de no hacer daño. No todo lo que se puede hacer se debe hacer. Los medios técnico-sanitarios deben ser aplicados siempre que sean eficaces de cara a una posibilidad razonable de curación, y si no, para paliar, en la medida de lo posible, los sufrimientos inútiles. Si no es así, la actuación del personal sanitario se convierte en fútil. Aunque reconocemos que la medicina no es una "ciencia exacta", y aquí se imponen, junto a los criterios científicos, el juicio moral y la prudencia que se alimenta de la propia experiencia clínica. Decisión muchas veces difícil de tomar, y en la que deberían tener un papel activo todos los coprotagonistas de la situación, siempre que sea posible.

b) Obligación de respetar la autonomía moral de los enfermos. Aquí debería jugar su papel el consentimiento informado del paciente, en función de su autonomía y responsabilidad, es decir, de su dignidad personal. En la medida de lo posible se deberá de evitar el paternalismo de la llamada representación de la comedia a base de las clásicas "verdades a medias" y "mentiras piadosas", que, como una compasión o amor mal entendidos, impiden al moribundo la "muerte auténtica', que exige del mismo ser sujeto libre y responsable de su propia situación límite. Como en la vida, también en la proximidad de la muerte la persona tiene derecho a deliberar y decidir de modo lúcido y responsable, es decir, también tiene derecho a vivir libremente la verdad. Si no es así se comete un acto de injusticia para con su autonomía y dignidad, arrebatándosele la obligación moral de apropiarse su propia muerte como su último acto de libertad.

c) Obligación de proporcionar cuidados paliativos. La obligación de cuidar al paciente debe ir más allá de los límites de la curación, y continuar cuando entre en una fase irreversible y terminal, procurando la máxima calidad de vida, respetando las preferencias del enfermo al respecto, y el modo de morir que haya expresado. Los cuidados paliativos deberán ir presididos por el principio de proporcionalidad o de doble efecto, de

tal modo que el saldo sea favorable de cara a paliar el dolor, frente a posibles consecuencias implícitas o colaterales negativas. Es decir, se debe buscar intencionalmente el bien del paciente (Gómez-Heras, "Consentimiento informado y autonomía moral"; García Palomero, "Ética del final de la vida. Asistencia al paciente terminal", en Gómez-Heras y Velayos Castelo, 2005: 257-271; 205-215).

Naturalmente la aplicación de estas obligaciones o principios exigen tacto, conocimiento de la personalidad del enfermo, y un suficiente nivel de comunicación con el mismo. Lo ideal es que se apliquen evaluando la madurez intelectual y emocional del paciente, y sus creencias y actitudes más fundamentales. Si no es así, queriendo beneficiar al paciente, se le puede hacer daño. Y desde luego, comunicación, solidaridad y amor son elementos imprescindibles para vivir "la verdad" junto al lecho del moribundo, para comprender sus angustias, sus impotencias y sus esperanzas. Sólo así se sentirá acompañado, compadecido y amado, en esa irrenunciable tarea de vivir su propia muerte, como tal vez su posibilidad última y suprema. La psicoanalista Marie de Hennezel, que trabaja en centros hospitalarios, nos da un testi monio muy aleccionador de cómo el enfermo puede acabar por descubrir "la libertad de aprehenderse a sí mismo", convirtiendo el tiempo que precede a la muerte en una inmejorable ocasión para la realización personal, que tiene mucho que ver con la comunicación, la puesta en común, el perdón y el amor. La experiencia de esta profesional es que prepararse para morir es básicamente "profundizar al máximo las relaciones con los demás, aprender a abandonarse" (Hennezel, 1996: 35).

Frente a la deshumanización hospitalaria se ha reaccionado, afortunadamente, con investigaciones e iniciativas que quieren reivindicar, en la teoría y en la práctica, la dignidad del moribundo, y las posibilidades humanizadoras de la muerte para sus coprotagonistas. Con todo ello se busca una cierta "rehabilitación de la muerte". Se trata de no ocultar la muerte, sino enfrentarse con ella, valorándola como un paso natural de la vida, y ayudar al

moribundo a morir con dignidad. Es más, el moribundo puede adquirir un protagonismo especial, y convertirse en testigo y maestro de la vida, aportando profundas enseñanzas para los que le acompañan. En el proceso del morir se puede establecer una relación mutuamente enriquecedora entre el moribundo y los que le van a sobrevivir, convirtiéndose, entonces, en una ocasión u oportunidad única y excepcional. (Un testimonio profundo, entrañable y conmovedor es el del profesor Mitch Albom. cf. Albom, 1998.)

Han ido apareciendo centros especializados en el tratamiento y acogida de enfermos terminales y moribundos. Baste citar como ejemplo, los "Hospices" fundados por la enfermera Cicely Saunders, y del que es prototipo el "St. Christopher's Hospice" de Londres, fundado en 1966. Se encuentran también en Estados Unidos y Canadá. Estos centros, con sus "programas multidisciplinarios", proporcionan cuidados, ayudas y apoyos al paciente terminal, y a los familiares que le acompañan. En estos centros, como en experiencias parecidas, se ha ido alumbrando una "sabiduría tanatológica" que destaca la importancia del acompañamiento. Es muy importante que el moribundo se sienta acompañado y comprendido en su trayecto final. Para ello es necesario estar físicamente a su lado, sostener su mano, saber escuchar, intentar responder a sus expectativas, darle afecto y satisfacer sus nece sidades corporales e incluso estéticas. Junto a ello, el tratamiento médico siempre estará orientado, en último término, por criterios éticos y valores que garanticen la dignidad humana, frente al "ensañamiento terapéutico". Ese clima de comunicación y comprensión, donde pueden además dirimirse cuestiones pendientes, sanarse viejos resentimientos, y triunfar el perdón y la reconciliación, alumbra una dinámica que puede ayudar al moribundo a mantenerse fiel e identificarse con lo mejor de sí mismo hasta el final (c£ Stoddard, 1992).

Pionera en las investigaciones que pueden promover una ayuda humanizadora para morir con dignidad, ha sido la doctora Elisabeth Kübler-Ross. Estudió medicina en Zúrich, y en 1959 se trasladó a Estados Unidos. Se

interesó por la psiquiatría intuitiva, que en lugar de medicamentos aplica la interacción personal, y la practicó con los esquizofrénicos en el Hospital estatal de Manhatann, También ha impartido docencia en el área de psiquiatría en la Universidad de Chicago. Fue precisamente el departamento de psiquiatría del Billings Hospital de la Universidad de Chicago el que proporcionó los medios para el seminario que la doctora Kübler-Ross llevó a cabo, sobre la base de entrevistas a pacientes terminales. En estas entrevistas la doctora adoptó una actitud discente, pues esperaba aprender más que enseñar, acerca de las etapas finales del vivir, con las angustias, temores y esperanzas que les acompañan. Ella ha confesado que estos pacientes han sido los mejores maestros que he tenido en su vida. Se tenía una entrevista con un paciente terminal en cada sesión del seminario. Luego los miembros del seminario, que habían sido espectadores sin ser vistos mediante un cristal de una única dirección, se reunían, una vez retirado el paciente, y discutían, consideraban y ponderaban las respuestas del paciente, tanto racionales como emocionales. Y para terminar, como nos dice la propia doctora, "intentamos una comprensión psicodinámica de lo que nos ha sido comunicado [...] y concluimos encomendando ciertas actitudes que esperamos hagan más agradable los últimos días o las últimas semanas del paciente" (Kübler-Ross, 1993: 44). El conocimiento mutuo de los participantes en el seminario hizo que las discusiones se convirtieran en una auténtica terapia de grupo.

El moribundo se encuentra en una situación especial, pues en su postración ya no pertenece del todo al mundo de los vivos, sin haber salido todavía de este mundo. Ese encontrarse en la línea divisoria o fronteriza entre la vida y la muerte, hace que el morir tenga una vivencia específica y particular. Vivencia dramática que fue estudiada y compartida por la doctora, gracias a su metodología de charlas y entrevistas. Su labor por humanizar la muerte, compartiendo la situación límite con sus protagonistas, y el enriquecimiento moral y espiritual que ello le ha proporcionado, son realmente importantes y aleccionadores.

Kübler-Ross se interesó por analizar y comprender las distintas experiencias por las que pasaban los pacientes cuando adquirían conocimiento de su próxima muerte. Su trabajo de campo, por decirlo de alguna manera, le ha llevado a elaborar un "proceso tipo", al que, lógicamente, cada caso particular se adapta más o menos. Es decir, no tienen que darse siempre todas las fases de una manera nítida y diferenciada. Las fases de la vivencia de la muerte de las que habla Kübler-Ross son cinco: negación, cólera, regateo, depresión y aceptación. La primera toma de conciencia de la proximidad de la propia muerte suele producir un choque crítico, que va acompañado de estupor y agitación. Los mecanismos de defensa que ello genera son las cuatro primeras fases que hemos mencionado. El rechazo o negación puede llevar a no aceptar el veredicto consultando a otros médicos, a no aceptar el tratamiento bajo el pretexto de que ya se encuentra mejor, etc. Hasta cierto punto es normal, dice Kübler-Ross, como mecanismo para amortiguar el duro golpe, y recobrarse para luego "movilizar otras defensas, menos radicales" (Kübler-Ross, 1993: 60 y ss.). Y así un sentimiento de injusticia e indignación (¿por qué yo, joven y lleno de ilusiones, y no el viejo vecino crónicamente enfermo?), puede alimentar sentimientos de frustración, de envidia, de resentimiento, de cólera y agresividad indiscriminados (contra la familia, el personal hospitalario, Dios, o incluso uno mismo). Esta fase es difícil de afrontar por los coprotagonistas de la historia, y exige, por parte de ellos, mucha paciencia, tacto, comprensión y actitud de escucha y dedicación. El alivio que experimenta el paciente al manifestar su enojo y liberar sus tensiones, le ayudará a avanzar hacia otra fase del proceso (Kübler-Ross, 1993: 73 y ss.). Esta fase puede mezclarse con momentos depresivos, que le pueden llevar a la etapa del regateo. Es una fase irracional en la que se trata de "pactar" (con Dios, con uno mismo...) para conseguir una "prórroga", aunque, a veces, cumplido el plazo, se quiere volver a prorrogar. Es como una recuperación de la táctica infantil del "pacto". Todos nos hemos propuesto de niños ser buenos o cumplir determinadas acciones a cambio de algo que deseamos, o para zafarnos de un castigo. "En realidad, el pacto es un intento de posponer los

hechos; incluye un premio `a la buena conducta', además fija un plazo de `vencimiento' impuesto por uno mismo (por ejemplo, otra actuación, la boda del hijo) y la promesa implícita de que el paciente no pedirá nada más si se le concede este aplazamiento" (Kübler-Ross, 1993: 113). Si la enfermedad sigue su curso, se entrará en la siguiente fase, la depresiva. En ella predomina una "sensación de pérdida". Pérdida que puede tener que ver con el empleo, la integridad física, y la ausencia de personas queridas. Es la hora de la "terapia del silencio". El paciente sabe que se aproxima la hora de la despedida de tantas cosas y personas queridas. Es importante que exprese y dasahogue su dolor en nuestro acompañamiento. No hace falta muchas palabras, sino más bien pocas o ninguna. "Es mucho más un sentimiento que puede expresarse mutuamente y a menudo se hace mejor tocando una mano, acariciando el cabello, o sencillamente, sentándose al lado de la cama, en silencio" (Kübler-Ross, 1993: 118; cf. 346). Y desde esta situación, el paciente puede abrirse, finalmente, a la fase final de la aceptación, que permite una muerte serena, una vez que haya podido expresar y compartir sus sentimientos. La humanización de la muerte que propone Kübler-Ross consiste, básicamente, en saber acompañar y comprender al paciente, porque la experiencia compartida nos ha enseñado las fases por las que pasa el enfermo, y a saber de sus sentimientos, de sus soledades, y de sus temores, angustias y desesperanzas, que también pueden ser los nuestros. La comunicación, el perdón y el amor pueden ayudar a una cierta aceptación serena de la muerte.

Evidentemente, en la realidad concreta, diversa, variopinta, y que siempre es "única' porque no hay dos seres humanos iguales, las fases pueden superponerse, alguna ausentarse o sucederse rápidamente, incluso el proceso sufrir una regresión, y volver a ¡ni ciarse. Como nos recuerda Louis-Vincent Thomas, en el caso del niño la primera fase puede no darse, y el anciano puede llegar con facilidad a la fase de la aceptación. Es pues, la tipología de KüblerRoss, fruto, al fin y al cabo, de la observación compartida y de la inducción, una tipología sólo orientativa, que puede ayudarnos a comunicarnos, a acompañarnos y a enriquecernos. Pero sabiendo que la

realidad siempre es más rica y sorpresiva, y que la teoría y el modelo pueden ser revisados, corregidos y completados.

5.2. El dilema moral de la eutanasia

Todos estos intentos por humanizar la muerte, como ya se ha visto, no buscan sino que el paciente sea el sujeto de su propia muerte de un modo consciente y responsable. Es él el que debe decidir "cómo librar su último combate". Y esto nos lleva a hacer, de una manera más directa, una breve referencia al tema de la "eutanasia". Etimológicamente la palabra significa "buena muerte". Y más allá del hipotético uso que de ella pudo hacer el emperador Augusto, según el testimonio del historiador romano Suetonio, fue utilizada por primera vez por Francis Bacon en su Novum Organum, teniendo como significado la idea de una partida suave y tranquila de la vida. En la actualidad el significado predominante del término "hace referencia a un acortamiento provocado e indoloro de la vida de otro, lo que aproxima la categoría de eutanasia a la de homicidio" (Méndez Baiges, 2003: 14). Este polémico tema está vinculado al de la autonomía y soberanía del ser humano mayor de edad. Pero su modo de plantearlo y de legitimarlo puede encerrar diversas actitudes y valoraciones. Una sociedad hedonista como la nuestra, que con su "cultura del analgésico" está tan poco preparada para admitir el dolor y el sacrificio, puede querer apuntarse a una muerte rápida e indolora. Diríamos que la neurosis tanatófoba, que puede acompañar al ethos de esta sociedad, puede, paradójicamente, propiciar la legalización de una muerte inconsciente e indolora. ¿Pero tiene esto que ver con la responsable autodisponibilidad del ser humano? ¿O es, más bien, una huida del reto que supone una libertad responsable y bien iluminada por el conocimiento? Los argumentos que suelen manejarse son entre otros: es cruel mantener una situación irreversible y terminal con dolores y angustias insufribles, gastos económicos desorbitados y costes para la familia, la plaza hospitalaria podría ser ocupada por otro enfermo que puede curarse, etc. Pero detrás de todo esto, puede estar queriendo legitimarse la cacotanasia o "mala muerte",

alimentada por la cobardía, y la huida de un auténtico asumir la vida y la propia muerte. Lo que habría que defender es la ortotanasia, es decir, la aceptación de la muerte en "el momento conveniente para la persona". Decisión que, en último término, debe de tomar el paciente de manera lúcida y responsable, aunque apoyado en la ayuda y la información de todo tipo de asesores y allegados. La ortotanasia es "un correcto ('orto') medio entre muerte acelerada (cacotanasia) y agonía prolongada (distanasia). Ni desistir antes de tiempo, ni empeñarse en no desistir. Sano desistir y sana resignación, en vez de los dos encarnizamientos: el encarnizamiento terapéutico y el de la eutanasia directa' (Pérez Fernández, 1997: 107). En el caso del "ensañamiento terapéutico", se puede colocar al moribundo en una situación en la que, como comenta Méndez Baiges, no está claro si sobrevive o sobremuere. Claro que, en último término, la legitimación de la eutanasia depende del alcance que demos a la autonomía humana, consustancial con su dignidad. Y aquí se dirimen arduas cuestiones: ¿quién es el dueño de la vida humana, el moribundo, sus familiares, el médico, la sociedad, Dios? ¿Qué sentido tiene la vida y la muerte? ¿Y el dolor? ¿Hay un umbral que sobrepasado hace borrosa la dignidad humana, y el valor que se atribuye a la existencia? ¿No tiene el paciente terminal derecho a pedir a la sociedad que respete su manera de entender y asumir su vida y su muerte? ¿Si la vida le pertenece, no le pertenecerá también su muerte como parte integrante de ella? ¿No tiene derecho sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y sobre su vida en general? ¿Cabe hablar de un derecho a la vida, pero también de un deber de vivir y de una libertad de morir? Hay algunos que contraponen el derecho a la libertad del individuo al principio de la indisponibilidad de la vida, de tal modo que cuestionan que en nombre de la libertad se pueda disponer de la propia vida. Se ha solido defender que la vida humana es un bien jurídico que la sociedad debe de proteger, y de ahí el prin cipio de la indisponibilidad de la vida. Para dilucidar tan delicadas cuestiones habrá que comenzar por precisar el concepto de "vida". Derecho a la vida, ¿pero qué vida? ¿Es sólo cuestión de cantidad? ¿Será que vivir bien significa vivir mucho? La libertad y la dignidad son valores sin los que no se entienden la vida humana, por lo que

esta última no se puede entender como un bien absoluto por encima de aquellos. A no ser que caigamos en un amor idolátrico por la vida, que puede propiciar situaciones de inhumanidad. Esto puede llevar al exceso de la "distanasia" o "encarnizamiento terapéutico", esto es, a la obstinación cruel por intentar la supervivencia de una vida vegetativa o de sufrimientos insoportables. Desde esta situación, parece "inadmisible que el derecho a la vida, constitucionalmente garantizado, se transforme en deber de sufrimiento, y, por eso, en deber de vivir" (Freire de Sá, 2002: 95). El "ensañamiento terapéutico" u "obstinación médica" tiene lugar cuando se utilizan medios desproporcionados para el caso en cuestión. En términos generales, podemos decir que medios ordinarios o proporcionados son aquellos que se consideran como necesarios para conservar la vida, y propiciar la curación, y si llega un momento en que la enfermedad ya no es curable, los medios que ayuden a morir de una forma natural y con los menos sufrimientos posibles. Y medios extraordinarios o desproporcionados son aquellos que, en una situación determinada, ya no sirven para curar (Recuero, 2004: 82). Es cierto que la vida es soporte y requisito de otros bienes o valores como la libertad, la inteligencia, o los sentimientos, pero no podemos exaltarla e hipostatizarla en su ámbito puramente biológico, ya que sin esos bienes y valores queda, por lo menos disminuida, cuando no convertida en una caricatura o una monstruosidad. Y ciertamente son muchos los que piensan, con Pániker, que la vida no es un valor absoluto, sino que está íntimamente ligada con la calidad de la misma. De tal modo que, cuando se degrada hasta límites difícilmente soportables, el enfermo tiene derecho a "dimitir" (Pániker, "La eutanasia voluntaria: un derecho humano", en Hallado, 2005: 144). Evidentemente resulta peligrosa una sacralización abusiva y acrítica de la vida biológica y del sufrimiento. Hay que saber compaginar el derecho a la vida con el derecho a la libertad. Su jerarquía deberá ser establecida y asumida por cada persona responsablemente, manifestándose en ello su dignidad (Simón y Barrio, 2004: 182). Habrá que recordar la tesis del "suicida eutanásico" Ramón Sampedro: "Vivir es un derecho pero no una obligación" (Sampedro, 2004: 254). Sentencia a la que yo solamente le haría

una corrección complementaria: la vida es un don que, por supuesto, tenemos el derecho de asumir frente a la posible hostilidad de los otros, y una obligación en la medida en que la percibamos y la asumamos como un bien cargado de sentido. Parece, por tanto, que la indisponibilidad de la vida no puede estar por encima de la autonomía del paciente atormentado, pero libre y responsable de su propia vida, como sostienen algunos juristas. ¿Puede - moral y jurídicamente - obligársele a un paciente a vivir en contra de su voluntad? Por ello la tesis de la indisponibilidad debe estar, en principio, al servicio de la defensa del derecho de todo individuo a la vida, pero siempre que esté contrarrestada y, en último término, subordinada a la tesis de la disponibilidad. Y es que la vida, en último término, es un bien jurídico disponible por parte de su titular, que puede, en casos límites, renunciar a ella, en el curso de su historia y desarrollo personal. En definitiva, parece que la muerte digna y sin dolor es un derecho humano, relacionado con la humana capacidad de autodeterminación. Es cierto que la obligación del Estado de proteger la vida puede entrar en conflicto con el derecho a la privacidad. Pero lo que parece cada vez más claro es que "la obligación del Estado se debilita progresivamente ante el derecho a la privacidad de los individuos a medida que aumenta el grado de invasión corporal de los tratamientos y su eficacia en el restablecimiento de la salud disminuye" (Simón y Barrio, 2004: 32).

No obstante, el tema es complejo y está lleno de matices. Puede ocurrir, según investigaciones psicológicas, que el paciente al solicitar que se le ayude a poner fin a su vida, lo que en verdad está es expresando su reproche a la actitud impaciente de sus familiares, o de la sociedad, que ya lo considera un ser inútil; y al afirmar que desea que "esto termine", puede ser que, en verdad, esté solicitando más cuidados y alivio a sus sufrimientos.

El problema como vemos es intrincado, y necesita ser acometido "de una forma democrática', teniendo en cuenta el carácter pluralista y multicultural de nuestra sociedad. Podemos incluso adelantar, que no hay "ninguna

solución definitiva para un problema tan definitivo como el de la muerte" (Méndez Baiges, 2003: 10). De entrada, el principio de "la indisponibilidad moral', esto es, declarar a priori la inmoralidad del suicidio y la eutanasia, nos parece bastante difícil de admitir. Como puntualizó acertadamente Albert Camus, juzgar si la vida vale la pena ser vivida o no, es la pregunta fundamental de la filosofía, y dar una respuesta positiva, única, y contundente para todos los casos y circunstancias, parece algo bastante arriesgado y complicado.

No obstante, un planteamiento básico debería estar orientado por el siguiente razonamiento. Si partimos de una concepción de la autonomía humana "absoluta", se contempla la posibilidad legítima de disponer no sólo de la vida, sino también de la propia muerte. Como sostenía Sampedro,"... lo sagrado es el derecho del ser humano a vivir o morir de acuerdo con sus principios, o conceptos éticos y morales de la dignidad y la libertad" (Sampedro, 2004: 96). Es cierto que el acontecimiento de la muerte, como acontecimiento en último término inevitable, está fuera de nuestro poder, mal que nos pese la "derrota última" la tenemos garantizada. Pero ¿debemos por ello padecerla, sin más, como un acontecimiento ineluctable?, o ¿debemos, de alguna manera, tomar las riendas de nuestro destino? ¿La asunción de la propia muerte no se revela como una responsabilidad irrenunciable, como algo coherente con nuestra condición moral? Todo individuo maduro intelectual y moral tiene capacidad para evaluar el sentido de su vida, y tomar conciencia de sus deberes y derechos. Y de ahí se deduce también su derecho a renunciar libre y responsablemente a su vida. Todo ser racional tiene derecho a determinar hasta qué límite de sufrimiento está dispuesto a soportar, como precio a pagar por vivir. La libertad de conciencia es un principio de justicia universal. Desde este presupuesto, está claro que la vida personal le pertenece a cada individuo, y a nadie que lógicamente esté en sus plenas facultades, se le puede forzar a vivir en contra de su voluntad, apelando a los intereses de otros o del Estado. Se trata del derecho de cada uno a elegir, con autonomía y responsabilidad, las condiciones del propio

morir o autonomotanasia (J.Rubio Carracedo). Como reza la tradición estoica, si nadie me ha pedido permiso para venir a este mundo, a nadie se lo debo pedir para salir de él. Si partimos de una concepción de la autonomía humana, donde la persona se recorta como la única responsable de su vida y de su proyecto existencial, aunque siempre será un proyecto en el que estarán implicados otros seres humanos, y en definitiva la sociedad en que se desenvuelve su vida, cabe la posibilidad, legítima desde un punto de vista ético, de que un individuo decida, tras las debidas consideraciones y en diálogo con médicos, asesores y allegados más íntimos, poner fin a su vida. El diálogo es desde luego necesario, porque aunque la vida es algo personal e intransferible, también presenta una dimensión social. Nuestra decisión también afecta a otros que están vinculados a nuestra vida personal; e incluso a la sociedad en general como testimonio y ejemplo. Vivimos para nosotros, pero también para los demás; y esa sociabilidad o "ser con y para los demás" debe contar, porque en esta situación límite también están en juego los legítimos derechos e intereses de los otros. Sin embargo, en último término, deberá prevalecer la voluntad del protagonista principal sobre allegados, bienhechores, beneficiaros, y defensores del derecho y el bien común. Ramón Sampedro escribió: "Pero nunca les entregaré mi conciencia. Nunca me harán creer con sus fundamentos de derecho que proteger la vida humana en contra de la voluntad personal es un acto noble, racional, humano, justo y bueno" (Sampedro, 2004: 35-36). Puede darse, pues, el caso de un individuo que considere que ya ha luchado todo lo que tenía que luchar, ha hecho todo lo que podía hacer, y que por tanto ya no vale la pena proseguir, pues la situación a la que ha llegado de postración física, psíquica y moral arroja, según su juicio, un saldo negativo. A partir de una situación así evaluada, en la que la vida ya no interesa porque precisamente ha perdido, para ese individuo en cuestión, su dignidad, puede ser que la vida se convierta en miserable, e incluso resulte indecente para el interesado sobrevivir a duras penas. A pesar de lo paradójico de una situación límite de estas características, cabe en ella que se pueda "renunciar a seguir encarnando la condición humana no por resentimiento contra ésta, sino precisamente por

haberla asumido plenamente: cabe apuntar a la muerte propia como expresión de amor a la vida" (Gómez Pin, 1995: 100). Es cierto que la vida hay que vivirla desde una libertad responsable, acogiéndola como un don (para unos de la "madre naturaleza" -Gea- a través de los progenitores, para otros de Dios). Evidentemente no todo lo que deseamos, por el mero hecho de desearlo, es bueno. No todo está permitido, y cuando hemos hablado de autonomía humana "absoluta", no hay que entenderla como una libertad sin criterios y normas, sino como una conciencia que encuentra en sí misma el fundamento de su obligación. De tal modo que esas normas y criterios, en último término, no son inventados, sino descubiertos y reconocidos en la propia autolegislación. La libertad no se entiende sin una ley moral, son como dos caras o dimensiones de una misma realidad. Nuestra libertad deberá ser racional y moral. Estamos, pues, lejos de un individualismo ético exacerbado, en el que cada cual se da su propia ley de un modo arbitrario, una especie de voluntarismo, que significaría la negación de toda ley externa, objetiva o universal (relativismo coyuntural nihilista). Entre otras cosas, sin unas reglas comunes, la convivencia humana sería imposible. Y entre esas normas básicas están desde luego el respeto a la vida (la propia y la de las demás) y a la libertad, algo que en definitiva está vinculado a nuestra dignidad. Evidentemente en el tema de la eutanasia se trata de cómo compaginar ambas exigencias. La vida humana como el mayor bien se realiza desde una libertad en fidelidad a unos valores que le dan sentido. El mayor de todos es desde luego el amor. Vivir valiosamente seguro que implicará asumir ciertas dosis de sufrimiento. El sufrimiento, incluido el dolor físico, es un mal asumible cuando ello comporta un sentido. Por ejemplo cuando es un daño colateral (intervención quirúrgica), o encierra la posibilidad de un bien superior (la prosecución de habilidades técnicas y conocimientos, y la ayuda a los demás, que pueden implicar la fortaleza de ánimo para soportar y controlar el dolor, el esfuerzo y la renuncia a determinados bienes y placeres, etc.). Sólo así la persona se incorpora a un proyecto con sentido, a un proyecto que vale la pena. Pero cuando el sufrimiento (disvalor) pesa abrumadoramente, de tal modo que ya no encuentra el paciente ánimo y

capacidad para descodificar la situación existencial con sentido, el sufrimiento se le vuelve innecesario, y se debe de respetar la decisión responsable del que decide abandonar la vida. Esto es algo propio de una "ética civil" o "de míni mos", que debería inspirar a la legislación de la sociedad. Es cierto que, generalmente, los juristas "solventan el problema" diciendo que los Convenios sobre Derechos Humanos hablan del derecho a la vida, no teniendo el Estado la obligación de pronunciarse o tomar decisiones sobre la terminación de la vida; que del derecho a la vida no se deduce un derecho a la muerte, y que, por tanto, el derecho debe proteger el bien de la vida incluso por encima del derecho a la privacidad (Recuero, 2004: 136). No obstante, se puede pensar en el derecho subjetivo a la muerte como un corolario del derecho a la vida, si entendemos esta última como una vida humana vivida en dignidad, esto es en libertad responsable, que debe abarcar todos los acontecimientos y actos de la existencia, entre ellos el de la muerte, tratando siempre de encontrar un sentido legitimador. Vida digna es pues la que se vive en libertad responsable, en solidaridad con los demás, y asumiendo un proyecto otorgador de sentido. Y esto evidentemente deja un margen de evaluación y decisión a la conciencia individual, que habrá que respetar. No obstante, hay que reconocer que este paso no ha sido dado todavía por organismos y tribunales, como es el caso del Tribunal Constitucional de España, el Tribunal de Derechos Humanos de Estrasburgo, el Convenio de Derechos Humanos de Europa, el Consejo de Europa, etc. Sin embargo, como sostuvo Ramón Sampedro, es preferible morir a convertirse en un ser absurdo y habitante del infierno. En su caso, no había posibilidad de recuperar el equilibrio entre el cerebro y el cuerpo, que era necesario para armonizar el deseo y la voluntad. Y esto para él se convirtió en un sufrimiento absurdo. No se resignaba a una vida racional-afectiva sin ninguna libertad de movimiento. "No le bastaba con su sola cabeza", ni le bastaba con sentirse querido por otros. Y pensando y estimando que ya no tenía nada que hacer, consideraba que no se podía vivir sólo del recuerdo. (Caso distinto es cuando, a pesar de las limitaciones somáticas y motoras, el individuo tiene capacidad para motivarse y asumir una tarea con sentido. El ejemplo del

físico tetrapléjico Hawking es bien explícito al respecto.) Frente a este sufrimiento no veía otra salida que la búsqueda "de otro equilibrio" por medio de la muerte. El equilibrio que imponen las leyes biológicas y físico-químicas. Un planteamiento que era coherente con su concepción atea y materialista del mundo y de la vida. "¿Por qué sentir temor de cambiar de la conciencia a la inconsciencia, cuando ese paso no es más que un cambio de estado de la materia?" "La muerte es el principio de otro espacio, de otro tiempo para nuestra materia" (Sampedro, 2004: 124, 274). Incluso su decisión límite de querer morir parece que también estuvo animada por una actitud de generosidad, que se traduce en la aceptación de las leyes naturales de la vida y de la muerte, por medio de lo cual uno se siente pieza y elemento de un orden superior. "Mientras el ser humano no acepte su propia muerte, y la de los demás, como un acto racional y de generosidad, no será un ser psicológica y humanamente formado" (Sampedro, 2004: 45). Una generosidad que, guiada por los criterios de la razón científica-evolutiva, le llevó a superar el "tabú y el terror de la mortalidad". "Morirse es sólo eso. Echarse a dormir cuando uno está muy cansado, sereno y tranquilo, sin temor al sueño, sin tristeza ni rencor mezquino, dejando en el mundo un recuerdo bueno de nosotros mismos, en todo lo que hemos amado, como dejó el sol su más hermosa despedida grabada en mi recuerdo. Pero para eso hay que ser tan libres, tan libres, tan buenos, tan buenos, que tal vez sería desear que los humanos fuesen demasiado humanos" (Sampedro, 2004: 87). La asunción libre y responsable de la muerte fue para Sampedro un acto de respeto a la vida y de dignidad moral: "Cuando la muerte se provoca para liberarse del sufrimiento producido por una enfermedad incurable o circunstancia dramática, es la vida misma la que busca el equilibrio. Es la razón que se impone al instinto. La muerte tiene más valor moral que la vida". "La eutanasia voluntaria es la culminación de la razón que le encuentra sentido y bondad a la muerte." Junto a ello quedaba en él un vago deseo estético de "algo mejor" tras la muerte. "Es irnos en pos de un nuevo cielo donde, quizá, la gloria nos sonría [...]. Es apostarlo todo al deseo de encontrar un lucero que nos alumbre un nuevo camino" (Sampedro, 2004: 182, 192, 88).

Hay que reconocer que existe una coherencia racional-moral en la argumentación de Sampedro. Y ello más allá de su exagerada animadversión hacia la religión y la institución eclesiástica. Da la impresión de que ciertos ejemplos desgraciados, posibles experiencias personales, y quizá ciertas lecturas de corte freudiano o nietzscheano, le llevaron a una lectura y evaluación unilateralmente negativas y reduccionistas de la experiencia religiosa. La religión era para él solamente fruto del temor sublimado a la propia libertad, al dolor y a la muerte. Fruto también de la superstición, y cultivadora del resentimiento. Negadora de la propia libertad responsable, para permanecer en la minoría de edad, en brazos de un padre inexistente. Tenía que ver, pues, con la pseudoprotección de un mito. Y en fin, alimentadora de un masoquismo radicalmente inmoral. Consideró que justificar el sufrimiento como medio de purificación moral era algo propio de una mente moralmente degenerada. Pero las reflexiones que hemos hecho en torno a las teodiceas religiosas nos hacen caer en la cuenta de que, más allá de excesos morbosos y psicopatías religiosas, la religión es una experiencia genuinamente humana, que intenta dar respuesta y salida a la inadecuación radical que nos constituye, si no queremos aceptar el "último fracaso", y cuyo compromiso práctico puede implicar una defensa de la libertad y dignidad humanas, que la revela como enemiga del mal y del sufrimiento. Y esto, como vamos a ver, también puede dar su juego en el caso de la eutanasia.

Debemos de comenzar por reconocer que se puede experimentar cierto sufrimiento, y una cierta sensación o sentimiento de fracaso ante el suicidio. El ser humano por su propia naturaleza tiende a ser, en continua autosuperación, y así lo expresa espontáneamente su voluntad. Y es esa misma voluntad, mediante la cual se expresa el querer vivir en libertad, la que determina ahora su eliminación. Es curioso que un filósofo ateo como Sartre, defensor de una libertad incondicional, a la que a pesar de ello "estamos condenados", consideró el suicidio como un absurdo. Y ello porque el significado de todo acto de la vida humana le viene conferido por su

porvenir, ya que somos proyectos de proyectos, posibilidad que se niega en el mismo acto del suicidio. El ser humano reclama siempre un después, y ese acto negaría el porvenir y quedaría indeterminado (Sartre, 1976: 559-660). Pero esta cierta contradicción, el que por valorar la vida digna, se renuncia a ella, no hace al suicidio radicalmente absurdo e incluso inmoral, como algunos piensan. Ya hemos dicho que tenemos la obligación de autoconservarnos, pero siempre que veamos la perspectiva de vivir como un bien, como algo con sentido. Des de luego la vida humana, como un bien fundamental que es, no debe estar disponible a discreción. Pero no se trata aquí de legitimar una huida fácil y cobarde ante cualquier sufrimiento, sino de respetar la libertad responsable ante una situación límite, en la que la tarea de vivir se vuelve, para el sujeto en cuestión, indigna e insufrible. Por ello, aunque ciertamente hay una ley moral fundamental, que recoge muchas tradiciones culturales y religiosas, que prescribe el "no matar', porque la vida humana es percibida y evaluada como un bien fundamental en su dignidad, nos parece excesivamente rotunda la afirmación de que: `Matar a un hombre es un crimen atroz, aunque nos lo pida [...]. La vida de un hombre es muy digna, en todas sus fases, y ningún motivo justifica su eliminación intencional (dolosa)" (Recuero, 2004: 101-102). Cabe una reflexión desde una ética autónoma, que no considera el deber de vivir como una exigencia incondicional, porque la supervivencia se evalúa desde unas coordenadas que exigen unos requisitos mínimos, que hacen la vida significativamente humana.

La eutanasia, teniendo en cuenta todo lo dicho, se puede entender como una especie de "homicidio por compasión", o "auxilio al suicidio", en el que se acaba con la vida del enfermo terminal para aliviarle de sus sufrimientos. Se quiere tener, pues, en cuenta el bien, el propio interés del paciente. Desde esta perspectiva, en una sociedad secular se puede contemplar el legítimo derecho subjetivo a morir con dignidad, entendiendo por esto último una facultad concedida legalmente al individuo. Esta reivindicación tiene ya una dilatada historia. "Ya en 1935 apareció en Inglaterra la Voluntary Euthanasia

Society, organización que reclamaba una legislación sobre la muerte voluntaria y de la que formaron parte George Bernard Shaw y Arthur Koestler. En 1938 se creó en Estados Unidos la Euthanasia Society of America, y en 1980 la federación Mundial de Asociaciones a Favor del Derecho a Morir, de la cual forma parte, junto con las anteriores, la española Derecho a Morir Dignamente, fundada en 1984. Esta federación Mundial agrupa en la actualidad a más de un centenar de sociedades nacionales, y se ha concentrado en la exigencia de la proclamación legal de un derecho a morir con dignidad" (Méndez Baiges, 2003: 35). Se ha distinguido entre eutanasia activa y pasiva, estableciendo la diferencia entre `acción y omisión", o entre matar y dejar morir". No obstante, considero que la problemática de la eutanasia activa o pasiva es secundaria. Entre otras cosas porque esta distinción se vuelve un tanto difusa si caemos en la cuenta de que toda omisión no deja de ser un acto. (Para un abordaje más amplio de esta cuestión, c£ Vielva Asejo, "La eutanasia y el debate sobre la diferencia entre matar y dejar morir", en Miscelánea Comillas, 2000: 397-425). El problema entonces está en que la sociedad, a través de la legislación correspondiente, debe tomar también cartas en el asunto. Y ello por la sencilla razón de que el Estado está inevitablemente comprometido en dos tareas: la defensa de nuestra libertad y la procura de la salud y el bien común. Por ello, el Estado deberá, en su legislación, intentar compatibilizar esos intereses generales con el deseo de una persona que quiera romper los vínculos con este mundo. Tendrá, pues, que compatibilizar la autonomía individual con la colectiva. Ello significa que el Estado debe procurar la defensa de la vida, pero de "una vida buena y digna" que sea condición y expresión de la libertad. Por ello la posibilidad de un "suicidio legítimo" y de una ayuda eutanásica aceptable, exige la concreción de unos requisitos fundamentales, que conjuguen y salvaguarden la libertad con la justicia y la solidaridad. La legislación, para no caer en el pecado del "paternalismo", deberá procurar evitar los abusos, y la guarda de los intereses y responsabilidades de todos los implicados; tanto del que muere como de los que le sobreviven. Está obligada, pues, a establecer una forma de organizar socialmente el proceso del morir que

proteja al "moribundo" de posibles abusos e intereses hostiles a su persona, que pueden provenir de la propia sociedad (gastos públicos), o de los familiares próximos (incomodidades, herencias, seguros de vida, etc.). El tema es desde luego complejo y delicado. La denuncia-alarma que saltó a los medios de comunicación sobre los posibles abusos llevados a cabo en los "cuidados paliativos" del Hospital de Leganés (Madrid, 2005) (t"Muerte eugenésica"-eu (bueno) y genes (.. .de la raza) - sin consentimiento del paciente y de los familiares?), más allá de su lamentable manipulación política, es un ejemplo bien explícito al respecto. El Juzgado de Instrucción n. ° 7 de Leganés solicitó un informe al Colegio de Médicos de Madrid. El documento, firmado por once facul tativos de reconocido prestigio (junio de 2006), concluye que por lo menos en 34 de los 72 casos analizados hubo "mala práctica médica". En 20 casos se trató de pacientes en coma en los que la sedación no añadía ningún beneficio cierto, y sí un riesgo adicional innecesario; en otros 10 no había ningún dato clínico que lo justificara, al no existir "síntomas refractarios", que son aquellos cuyo control exige un tratamiento que implica cierta disminución de la conciencia; en los cuatro restantes dicha sedación terminal estaba contraindicada, es más, si había alguna posibilidad de superar la enfermedad que padecían, la sedación eliminó toda expectativa de supervivencia. Y en 11 casos las dosis fueron tan elevadas que no es descartable una relación directa con el deceso, o una contribución notable al acortamiento de la vida. El tema, volvemos a insistir, es desde luego difícil, y puede incluso dar lugar a diferencias entre los mismos especialistas. Pero, en términos generales, podemos decir que, aunque algunos han llamado a los cuidados paliativos "eutanasia indirecta', en este caso la denominación es inapropiada, ya que no hay intención explícita de matar. El objetivo de los cuidados paliativos es aliviar el sufrimiento, eliminando los dolores en la medida de lo posible, mediante sedantes y analgésicos, del enfermo en situación terminal. Ello puede tener como efecto secundario acortar la vida del paciente, pero los códigos deontológicos lo consideran legítimo cuando no hay otro modo de aliviar "con humanidad" la situación del enfermo terminal. Se aplica en este caso el

"principio de doble efecto". Ahora bien, ante lo delicado de la situación, la prudencia aconseja una legislación y protocolos lo suficientemente rigurosos para evitar los deslices y abusos.

En el caso de la eutanasia es preciso establecer unos requisitos mínimos, como demostrar que se trata de la verdadera voluntad del que desea acabar con su vida. Esto exige, por ejemplo, ponderar la madurez y equilibrio del interesado (enfermedad mental, depresión aguda...), sus circunstancias, y las razones que aluda (estado terminal, "sufrimiento insoportable", entrega oblativa de la vida por los otros, etc.). Lo que la jurisdicción debe procurar es proteger y reforzar, si cabe, la libre decisión del individuo responsable, y ayudarle a evaluar todas las posibilidades e intereses en juego. Todo ello irá encaminado a impedir los abusos de la llamada "pendiente resbaladiza", esto es, la manipulación y abu so de la legalidad al servicio de intereses foráneos. Es, pues, imprescindible ser rigurosos en el plano jurídico en lo referente al proceso del morir, con el fin de que se respete la libertad, y los intereses y valoraciones del propio moribundo, sin manipularlos, ni camuflarlos. La persona humana es acreedora a que se le respete su libertad responsable de cara a asumir la posibilidad de su muerte, según sus propios criterios y valoraciones.

La toma de conciencia de esta posibilidad, y su necesaria regulación jurídica, ha dado pie a un proceso de cara a alumbrar esa "medicina con humanidad", que antes hemos reivindicado. En ello ha jugado un papel muy importante el denominado "consentimiento informado", en el que el paciente declara cómo quiere que se le trate clínicamente en la fase terminal de su vida, en caso de que él no esté en condiciones de poder manifestarlo. ésta es una práctica que se va incorporando a los sistemas sanitarios de los países civilizados. En este sentido nos llevan bastante ventaja los países anglosajones, y en particular, Estados Unidos. Hay en este país una rica doctrina jurisprudencial y legislación estatal y federal. Los elementos que, en términos generales, se han ido configurando de cara a garantizar una correcta

toma de decisiones con pacientes incapaces son los siguientes: los valores o principios éticos generales; las normas de actuación o principios prácticos a aplicar para la toma efectiva de decisiones; las normas de autorización que precisan quién tiene en cada momento el poder de decidir; y, por último, las normas de intervención, que concretan bajo qué condiciones o circunstancias se debe intervenir desde fuera, de cara a proteger al incapacitado. Entre los valores cabe destacar la preocupación por el bienestar del paciente, el respeto a la autodeterminación, y la justicia distributiva que contempla factores económicos, sociales y políticos. Las normas de actuación se concretan en tres criterios jerárquicamente dispuestos. El primero es el criterio subjetivo, consistente en la aplicación de las instrucciones expresas que el interesado dio sobre el tipo de cuidados que desearía en una situación de incapacitación para decidir. Estas instrucciones se podrán comunicar al sustituto o representante por escrito o de forma verbal. Claro que este criterio se enfrenta a diversas dificultades. ¿Qué ocurre cuando la situación clínica no se ajusta a la descrita en las instrucciones dadas? ¿Y si se plantean dudas sobre la idoneidad del momento y la forma (voluntariedad, grado de información...) en que el interesado expresó sus deseos? ¿No puede haber cambiado la actitud y los deseos del paciente, si ha transcurrido mucho tiempo entre la declaración y la situación clínica de incapacitación? De ahí que se haya incorporado la segunda norma orientadora del representante o sustituto: el criterio del juicio sustitutivo. Entre las diversas formulaciones de este criterio, destaca la siguiente: el representante deberá adoptar la misma decisión que tomaría el paciente en esa circunstancia. Para ello tendrá en cuenta la escala de valores del paciente, las condiciones psicológicas que presente y las condiciones clínicas. La tarea no es fácil desde luego. De cara a la consideración de su escala de valores, el representante deberá de considerar juicios, decisiones, etc. que el paciente haya podido expresar en situaciones parecidas. Lo ideal es que esas declaraciones hayan sido lo más abundantes, descriptivas y directas, y lo más personalizadas y autorreferenciadas posibles. Si se es muy exigente en el grado de claridad y convicción de la prueba, el criterio se vuelve muy poco viable. Por otro lado, al ser un constructo mental

e hipotético, exige por parte del representante o sustituto la capacidad de prescindir de sus propios criterios y opiniones. Por ello, la viabilidad de este criterio en el futuro depende de que se incentive el diálogo aclaratorio entre el paciente y su representante. Ahora bien, en el caso de que el paciente no haya manifestado nunca su deseo sobre qué hacer en esa situación en que se encuentra, el sustituto deberá guiarse por el criterio del mejor interés. Criterio que descansará en el principio de beneficencia (evaluación de la calidad de vida), y que, en la práctica, tendrá como supuesto básico la reflexión social al respecto (perspectiva comunitarista). Básicamente se analizarán los riesgos y cargas que conlleve la terapia en cuestión frente a sus posibles beneficios. Y en caso de duda es preferible equivocarse a favor de la vida. Con relación a las normas de autorización, diremos que, en primer lugar, el poder de decisión lo detentará la persona que el interesado haya determinado mediante un "poder de representación". En caso de que el paciente no haya otorgado este poder, el mismo recaerá sobre un miembro de la familia. (La ley establecerá el orden de prelación entre los miembros de la misma.) En caso de que no existan familiares, la designación será establecida por el juez. Con relación a las normas de intervención, que definen las situaciones en las que pueden cuestionarse las decisiones del representante y buscan otra alternativa, son ricas y variadas. Así, por ejemplo, se tendrá en cuenta si se tienen conocimientos de abusos previos y de intereses contrapuestos, de posibles incapacidades, de decisiones claramente perjudiciales para el paciente, etc. Con relación a las herramientas o instrumentos que sirven de apoyo a la toma de decisiones, caben destacarse diversos documentos escritos, que han ido apareciendo en un proceso de mejoramiento, y que se denominan de modo general directrices previas o anticipadas: los testamentos vitales, los poderes de representación, las directrices anticipadas mixtas y las historias de valores. El primero expresa la forma en que el interesado desea que se proceda clínicamente en su proceso terminal o letal. El segundo determina quién es el representante. Lo ideal es que se incorpore al primero, lo que constituye el tercer documento, en el que también se explicita mejor la aceptación o rechazo de determinadas terapias. Por último, también se ha determinado la

conveniencia de que el interesado exponga en el documento los valores y objetivos que desea se respeten y persigan. Ello facilitará la toma de decisiones en los casos más difíciles e imprevistos. La exploración de los mismos llevó a un nuevo tipo de documentoformulario: la historia de valores. Actualmente en la práctica estadounidense se tiende a incorporar en un mismo documento el testamento vital, la designación del representante, y una indagación-manifestación de objetivos vitales y valores. Las dificultades generales que se han observado en la práctica con relación a los posibles defectos e insuficiencias en la construcción del documento, el problema de la caducidad, etc., hacen muy recomendable el establecimiento de una planificación anticipada de las decisiones sanitarias, mediante "un proceso comunicativo integral y continuado", que debería de iniciarse, no tardíamente, sino cuando el paciente está todavía en una etapa estable de su enfermedad, y en el que deben de participar el paciente, los familiares y el personal sanitario (médicos, psicólogos clínicos y enfermeros). Ello está relacionado también con un proyecto de cara a la educación de los profesionales sanitarios respecto a la atención sani taria al final de la vida. Naturalmente este proyecto exige una "destabuización" de cuestiones como el sufrimiento y la muerte de los seres humanos (Simón y Barrio, 2004: caps. 2 y 3).

El país europeo que más ha avanzado en el tema legislativo con relación a la eutanasia ha sido Holanda. En noviembre de 2000 la Cámara Baja holandesa aprobó una ley sobre eutanasia activa, que ha sido definitivamente respaldada por el Senado el 10 de abril de 2001. Según esta ley, el médico puede acceder a la solicitud voluntaria y deliberada de un paciente para que termine con su vida, en el caso de que sufra de un modo insoportable y se encuentre en una situación que se estime clínicamente irreversible. Además habrá una comisión especializada que evaluará todos los casos que se produzcan, y que incluso, en caso de duda, podrá recurrir al ministerio fiscal. Los menores de edad, entre 12 y 16 años, necesitarán la aprobación de sus progenitores, mientras que los comprendidos entre 16 y 17 años podrán

decidir con independencia, aunque se evaluará la opinión de sus padres. También hay una posibilidad para la cooperación activa en Suiza. Allí existe, desde 1982, "Exit", una asociación, fundada por Jeróme Sobel, médico otorrinolaringólogo, que se dedica a ayudar a morir a personas que así lo deseen. Cuenta actualmente con más de 67.000 socios, que pagan una cuota anual de 20 euros. En Zúrich, existe una fundación, "Dignitas", nacida en 1997, producto de una escisión de "Exit", obra de la enfermera Erika Luley y del abogado Ludwig Minelli, cuyo lema es: "Vive con dignidad, muere con dignidad", que actualmente consta de unos 1.860 socios. Los requisitos para pertenecer a esta asociación es ser mayor de edad y pagar una cuota simbólica de 18 euros anuales. Las personas que colaboran (los médicos que recetan la droga, los psicólogos que atienden y examinan al suicida, y las enfermeras y voluntarios que lo pueden acompañar), no reciben honorarios. Se financia con las cuotas y donaciones voluntarias. Si se acredita padecer una enfermedad incurable, una discapacidad grave, o dolores insoportables, se puede acceder a la eutanasia activa, rellenando un impreso ("Declaración de suicidio"). Estas sociedades existen en Suiza gracias a un "resquicio legal': la posibilidad de la ayuda altruista al suicidio, sobre la que no se pronuncia el código penal helvético. En Estados Unidos es el Estado de Oregón el que tiene una ley que regula el suicido asistido desde 1996. La eutanasia pasiva está legislada en varios países: Alemania, Reino Unido, Bélgica y Colombia. No obstante, el Reino Unido ha dado un paso decisivo en marzo de 2002, cuando el Tribunal Supremo de Londres reconoció el derecho de la "señorita B" (una tetrapléjica que, según el diagnóstico médico, sólo tenía un 1% de posibilidades de recuperarse de la parálisis que padecía) a que, por propia iniciativa, se le retirase el respirador artificial del que dependía su vida. En el caso de España, la despenalización de la eutanasia fue propuesta por Izquierda Unida y el Grupo Mixto en febrero de 1998, tras el testimonio del parapléjico Ramón Sampedro, que bebió cianuro, siendo filmado por una cámara de vídeo. Tal propuesta fue rechazada, pero se creó una comisión para el estudio del tema en el Senado, que finalizó sus trabajos al disolverse las Cortes el 18 de enero de 2000. Posteriormente el Senado ha tomado en

consideración (marzo de 2001), la ley del Testimonio Vital, que ha sido aprobada en Cataluña, y que posibilita a un paciente firmar un documento en el que exprese su deseo de no prolongar su vida innecesariamente. A la iniciativa catalana han seguido las de otras Comunidades. Y en octubre de 2002, el Congreso de los Diputados, tratando de establecer un marco común para todo el Estado, aprobó una ley que permite a los ciudadanos expresar por anticipado el tipo de tratamiento médico que desean recibir, y el destino que quieren para su cuerpo y sus órganos ("documento de instrucciones previas"), antes de que la enfermedad les impida poder hacerlo, de cara a impedir el "ensañamiento terapéutico". El título completo de dicha ley es: "Ley Básica Reguladora de la Autonomía del Paciente y de Derechos y Obligaciones en Materia de Información y Documentación Clínica". Esta ley está en vigor desde el 16 de mayo de 2003. Todas las disposiciones legislativas autónomas se deberán interpretar a la luz de esta ley básica. Entre las legislaciones autonómicas, probablemente la más rica y matizada sea la de la Comunidad vasca, ya que trata de los objetivos vitales y de los valores personales, como orientadores para la toma de decisiones de los representantes, abriéndose, pues, a la temática del "juicio sustitutivo". Aunque esta conquista legal no significa todavía la legitimación de la eutanasia activa, deja abierta la posibilidad de posibles modificaciones legales en el futuro. En nuestro país existe la Asociación para el Derecho a Morir Dignamente (DMD) con 2.000 socios, que ha editado una "Guía de autoliberación" en la que informa sobre una combinación de fármacos, que permite morir dignamente en caso de enfermedad terminal y con insoportables sufrimientos. Cuando un socio muestra su deseo de quitarse la vida, tres voluntarios y dos médicos especializados en cuidados paliativos visitan al enfermo, para hacerle ver que el suicidio debe ser la solución última, una vez que se hayan agotado los recursos de los cuidados paliativos. Con este diálogo asistencial se busca que la decisión del suicida no sea el fruto de una decisión compulsiva y precipitada, sino de una reflexión madura, serena y ponderada. Es cierto que el artículo 143 de nuestro Código Penal castiga la inducción al suicidio, la cooperación con actos necesarios para tal

fin y la ejecución de la muerte del que la solicita. Por ello la práctica de esta Asociación puede ser discutible desde el punto de vista jurídico, ya que algunos consideraran que el suministrar material o la colaboración en el método podría considerarse auxilio al suicidio o cooperación al mismo. Mientras tanto, podemos recordar que en una encuesta del CIS (abril-mayo de 2002), entre 1.057 médicos menores de 65 años, un 59% apoyó la legalización de la eutanasia; y que según una encuesta publicada por la Organización de Consumidores y Usuarios (diciembre de 2000), un 16% de los médicos españoles declaró haber practicado la eutanasia en alguna ocasión (Pániker, "La eutanasia voluntaria: un derecho humano", en Hallado, 2005: 145-147).

Es el futuro el que tendrá que evaluar la posibilidad de la eutanasia a la luz de la experiencia, de cara a rectificar y mejorar la legislación de un tema, insistimos, tremendamente delicado. En este sentido, hay que reconocer lo alarmante de los resultados de unas encuestas llevadas a cabo en Holanda entre la clase médica (1991 y 1995), y que fueron recogidos en el "Informe Remmelink". A mil personas se les aplicó una inyección letal sin consultarles previamente, y otras dos mil fallecieron por sobredosis de morfina. En todos esos casos se estimaba que por lo menos el 21 % estuvieron en condiciones físicas y psíquicas para haber podido decidir personalmente. "Las razones aludidas por los médicos fueron, entre otras, la falta de camas del hospital o el deseo de evitar a los enfermos y a la familia un dolor muy grande. El tipo de `paciente' más frecuente fue el anciano senil, el enfermo terminal y el niño con malformaciones. Como era de esperar la publicación del informe suscitó una gran polémica" (Recuero, 2004: 157). El peligro, insistimos, de deslizamiento hacia una laxa y abusiva "eutanasia eugenésica", exige, desde luego, una profundización filosófica y ética sobre el respeto a la vida humana, especialmente a la débil e indefensa, y en consecuencia una juridificación más estricta y rigurosa de la hasta ahora desarrollada.

Ahora bien, a pesar de todas estas dificultades y peligros, parece, a la luz

de todas las consideraciones expuestas, que una reivindicación de la dignidad y autonomía humanas, da pie, al menos en teoría, a la legítima defensa de un derecho a elegir la propia muerte. Y ahí cabe la ayuda responsable del médico. Posibilidad que ampliaría el margen de acción del galeno postulado en el clásico juramento hipocrático: "Utilizaré mis conocimientos sólo en bien de los otros hombres, no para hacerles daño y nunca para su muerte".

En el caso de que la autonomía humana se recorte teniendo como trasfondo una teonomía, y por tanto la responsabilidad humana se vertebre, especialmente en el caso del cristianismo, en diálogo con un Dios que revela el carácter sagrado de la vida, don gratuito de la benevolencia divina, el problema adquiere nuevos aspectos ético-religiosos. El ser humano en esta ocasión no se considera dueño absoluto de su vida, que es, en último término, don amoroso de Dios que debe administrar responsablemente. Este planteamiento, que, en principio, se manifiesta en contra del derecho del ser humano a disponer de su propia muerte, se ha denominado el argumento de "la indisponibilidad teológicá'. "La vida es un don dado al hombre por Dios y sujeto a su divina potestad, que mata y hace vivir. Y por tanto, el que se priva a sí mismo de la vida peca contra Dios, como el que mata a un siervo ajeno peca contra el señor de quien es siervo" (Tomás de Aquino, Summa Theologica, parte II, 2, q. 64, a. 5, 1956: 440). El creyente suele evaluar la vida como un bien sagrado, fruto de la acción gratuita del Dios Creador. Por ello deberá asumir su proyecto existencial y llevarlo adelante animado e inspirado por un amor responsable y oblativo. Desde esa actitud y disposición deberá asumir también su posibilidad última, su propia muerte. Sin embargo, creo que esta vivencia y evaluación de la vida humana también deja abierta la posibilidad de una eutanasia, al menos pasiva, en contra de un "ensañamiento terapéutico", que precisamente iría "en contra de la voluntad" de un Dios que se entiende y experimenta como fundamento último de la dignidad humana. ¿El "ensañamiento terapéutico" no sería más compatible con un "Dios sádico"? Afortunadamente la eutanasia pasiva ya no es discutida por los teólogos. La Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe dictaminó al

respecto en 1980, y con ese dictamen "comulga" una nota sobre la eutanasia de la Conferencia Episcopal española para la Doctrina de la Fe de 1986, que estima legítima la interrupción de un tratamiento, cuando ya se considera inútil, admitiendo el derecho, entonces, a morir con dignidad. Pero se opone a la eutanasia activa y voluntaria.

No obstante, hay posturas aún más claramente explícitas con relación a la eutanasia activa, tanto en el ámbito protestante evangélico como en el católico. En el ámbito protestante escribe H.M.Kuiter: "El derecho a la vida y el derecho a la muerte es el núcleo de la autodeterminación; es un derecho indeclinable que incluye la libertad para decidir por uno mismo sobre el cuándo y el cómo de nuestro final, en lugar de dejar esa decisión a otros o al resultado de una intervención médica' (Kuiter, Der gewünschte Tod, Düsseldorf, 1972: 69. Cit. Küng y Jens, 1997: 53). Y el teólogo católico A.Holderegger escribe: "A partir de esta perspectiva fundamental se extiende cada día más entre los teólogos la convicción de que no existe otra alternativa que reconocer la posibilidad de la muerte o el suicidio como dada por el creador en el derecho real a la autodeterminación, para constatar a renglón seguido que es la persona la que ha de tomar la decisión sobre en qué condiciones está justificado y en cuáles no lo está" (Holderegger, "¿Derecho a una muerte libremente elegida? Reflexiones teológicas", en ¿Derecho a la propia muerte? Concilium 21/3, 1985: 226). La dignidad humana es, entre otras cosas, reconocimiento y respeto a una libertad coherente y fiel a unos valores. Y desde esta óptica, según mi modesto modo de ver, se abriría, incluso, la posibilidad, en casos muy límites, de una eutanasia activa. Si Dios convoca al ser humano a ser sujeto corresponsable de su propia historia de salvación, en la medida en que hace de su vida una historia de amor y solidaridad, ¿no podrá admitirse "esa decisión última" como un acto de amor y solidaridad con los demás, aliviándoles de quehaceres penosos y sufrimientos, cuando la situación resulta "terriblemente insostenible" y se sabe además ya irreversible?, ¿cuando se sabe que el sufrimiento padecido y compadecido se hace límite y sin otra salida que el deceso? ¿No podría ser

concebida y evaluada esta posibilidad, como un caso más en que Dios amplía el margen de madurez, libertad y responsabilidad del ser humano? Como comenta Drewermann, "los hombres serían mucho más felices si supiesen que tienen en sus manos la responsabilidad de su muerte" (Drewermann, 1997: 136). ¿Es que la autonomía personal tiene que finalizar donde empieza el morir? ¿A la luz de la fe, no se recorta también el derecho del hombre a disponer sobre la duración de su vida, en una situación límite? La teología conservadora argumenta que la vida humana es un regalo amoroso que, como creación exclusiva de Dios, no está a nuestra disposición. Una "devolución antes de tiempo" sería un rechazo humano a la soberanía y providencia divinas. Claro que este "argumento de la soberanía divina", puede estar basado en una imagen distorsionada del Dios bíblico. Ciertamente Dios es el Creador y Supremo Juez, pero ¿eso legitima una visión del mismo como Amo Absoluto y Propietario-Verdugo? ¿O lo que se impone en la Biblia es la revelación de un Dios que quiere al hombre a su imagen y semejanza, por tanto corresponsable de su propia historia, y junto a ello un Dios con solicitud materna hacia los débiles y extraviados, que, encarnado, es sanador de enfermos y aliviador del sufrimiento, y que acaba dando la vida por la causa humana? Desde esta óptica creo que se ha abusado de una espiritualidad que ha sostenido, como comenta Küng, el "aprovechamiento pedagógico" ("purgatorio sobre la tierra"), o la "participación en la Pasión de Cristo". Respetando la posibilidad de esta actitud espiritual, por parte de los creyentes (siempre que no se confunda con una legitimación morbosa-masoquista del sufrimiento, sino entendida como acto de confianza y comunión con Dios), hoy hay que evaluar todas las posibilidades, para no caer en la tentación del masoquismo extremo, insensible a la compasión con el enfermo y al respeto de sus deseos. ¿Pueden estar tan seguros, los creyentes, en casos límites e insufribles, sobre cuál es el "fin dispuesto por Dios"? ¿Quién puede medir la voluntad de Dios en relación con esa persona en particular? ¿A qué grado y medida de amor oblativo está llamada dicha persona en su crecimiento espiritual? ¿Cuando una persona no tenga ya fuerzas ni ánimo para seguir sufriendo, no podrá afirmar confiadamente: "Padre en tus manos encomiendo

mi espíritu"? (En esta ocasión además, el posible sentimiento de cierto "fracaso", al que aludíamos en el caso de suicidio eutanásico del no creyente, quedaría paliado, porque la vida que ahora se entrega no termina "sino que se transforma", como dice la teología cristiana.) ¿Si la persona humana tiene derecho a una vida digna, no tendrá también derecho a una despedida digna? Las nuevas posibilidades que nos aportan la biología y la medicina, entre ellas una prolongación abusivamente artificial de la vida, ¿no pueden ser un reto que el creyente puede interpretar como que Dios le confía, en mayor medida que antes, el final de la propia vida, ampliando el margen de su autonomía responsable? Hay que ser responsable no sólo de la vida, sino también de la muerte, y no dejar que "lo mueran a uno". Contemplando las circunstancias actuales, cobra más fuerza la tesis teológica de que el Dios misericordioso, que ha donado gratuitamente la libertad al hombre, lo quiere responsable de su vida desde el principio hasta el final. Desde este presupuesto, no se debería entender la posibilidad de disponer de la propia muerte, en determinados casos límites, necesariamente como "un acto de hybris opositora a Dios", como un acto de desconfianza y soberbia, sino que cabe la posibilidad también de entenderlo como un posible acto de devolución y entrega de la vida obediente al plan de Dios, y como un acto de confianza inquebrantable en su misericordia (Küng). En ese acto de devolución, el moribundo puede necesitar la ayuda del otro. De esta manera la eutanasia activa se podría entender como la "muerte misericordiosa".

Estamos, pues, como vemos, ante un caso difícil que admite varias soluciones, según los presupuestos de que se parta. Por ello, en una sociedad pluralista y liberal, donde se respete la libertad de conciencia responsable, la legislación del Estado deberá procurar regular teniendo presente el bien común, pero también el respeto a la intimidad de las conciencias.

6
La impotencia de la filosofía ante la muerte

6.1. La necesidad de una reflexión filosófica

Después de todas estas consideraciones, podemos concluir, con mayor autoridad, lo que anunciábamos en nuestra introducción: que la "sociedad occidental avanzada" está necesitada de plantearse críticamente la validez de su ethos, pues un ser humano que no se enfrente y asuma una actitud auténtica frente a las situaciones límites, que derive de su propia interpretación de la realidad, no será sujeto de su propia historia, sino un ser enajenado. Por esta razón, si la sociedad actual ha expulsado el hecho de la muerte como amenazante y turbador, es tarea urgente de la filosofía volver a recuperarlo. Cada sujeto tiene que conquistar el sentido de su vida y de su muerte, y en esta tarea, como ya dijimos, deben de jugar sus experiencias y convicciones más profundas, y sus exigencias más irrenunciables. La necesidad de reconquistar la propia muerte es un reto que pesa sobre el ser humano actual.

En primer lugar tenemos abiertamente que encararnos con la muerte, o como dice Olegario González con un término "taurino", tenemos que "aguantarla", sin tapujos, ni evasiones, que la devalúen o trivialicen. Sólo así la muerte podrá ser reflexionada, e integrada; esto es, asentida con la inteligencia y consentida con la voluntad, convirtiendo, lo que en principio es una violencia intolerable y desazonadora de nuestra propia naturaleza, en un

acto supremo de libertad. De ese modo, no sólo la vida, sino también la muerte se transforma en una posibilidad y en una tarea responsable, que la convierte, de simple agresión externa, en algo propio, en una posibilidad íntima que ahora personalizamos y somos. Y lo ideal sería morir como se ha vivido, es decir en coherencia con nuestra vida y con lo que con ella hemos hecho. De ese modo la muerte se puede convertir en el acto supremo de nuestra autoconquista, de nuestra tarea de hacernos a nosotros mismos, de nuestra aventura de ser persona, en la que intentaremos alumbrar un sentido de cierre, de totalidad. Con la muerte se consuma la vida del que muere, que queda, ahora, como testimonio para los vivos, en los que puede suscitar indiferencia, acusación o admiración y agradecimiento. La muerte marca un límite a la libertad y capacidades humanas, ya que con ella todo queda consumado de un modo irreversible. Por contraposición, en la medida en que la vida es aventura abierta, todo hombre tendrá que aprender a vivir su propia vida y su propia muerte como posibilidad, cada día.

Como afirma Olegario González, la muerte puede suscitar cuatro reacciones: "El miedo, el aprecio sereno, el desprecio estoico, la esperanza" (cf. González de Cardedal, 2003: 43 y ss.). Lo primero sobre todo porque le muerte nos amenaza con lo desconocido y con la posibilidad de dejar de ser, que tanto angustiaba a Miguel de Unamuno. Lo segundo, porque hay casos muy dolorosos, en los que la muerte parece ofrecer la posibilidad de liberarnos del dolor, del sinsentido de la vida, y ofrecernos "el reposo", "el descanso". (Recordemos el epitafio de la tumba de Unamuno: `Méteme, Padre Eterno, en tu pecho, misterioso hogar. Dormiré allí, pues vengo deshecho del duro bregar") Lo tercero porque vida y muerte son alternativas incompatibles, de modo que es inútil preocuparnos por elucubrar sobre lo que haya o no haya tras la muerte, ya que esa situación no nos pertenecerá, pues ya no seremos. Y por último, la actitud esperanzada, que encuentra su motivación en la misma estructura dinámica de la persona humana, que en sus exigencias de verdad, de plenitud moral y estética es conato y anhelo de inmortalidad. Ese reto nos aboca ya a una reflexión filosófica sobre la muerte.

Tarea a la que nos enfrentamos en el resto de este libro.

La amenaza de la muerte es la amenaza de la frustración y del sinsentido, que la acompaña en cuanto terminación, en cuanto interrupción. Por ello, frente a ella surge inevitablemente el interrogante del ¿por qué vivimos?, ¿para qué existimos? Y es que el interrogante del sentido nos lleva a preguntarnos sobre la finalidad profunda de nuestra vida, y en definitiva por el ¿por qué? y el ¿para qué? últimos de la realidad toda. Objeto de desvelo inagotable del afán humano por la "sabiduría", que hallamos en las cavilaciones de la filosofía, y en la espiritualidad de las grandes tradiciones religiosas. La finalidad de la vida humana está inevitablemente asociada a cuál sea el bien felicitante de nuestra existencia. Una pregunta asociada también al interrogante sobre nuestro origen, ya que principio y fin son referentes implicados para poder dibujar un proyecto de crecimiento personal, que nos permitirá, en alguna medida, saber quiénes somos como proyecto. Por todo ello, el cuestionamiento de nuestra perspectiva del morir es, en definitiva, preguntarnos si el término arroja alguna inteligibilidad, o no, a nuestro proyecto existencial, ya que el significado del mismo está vinculado a cuál sea su fin. A primera vista, si nuestra terminación se identifica con nuestro fin, sin más, entonces seremos simplemente un "ser para la muerte", que nos aboca, en último término, al fracaso, a la derrota. Pues no otra cosa significaría esa libertad para morir de Heidegger, que encierra la aceptación de nuestra finitud. La muerte sería nuestra posibilidad última, que no es sino nuestra imposibilidad radical e irrebasable, pues la vida no puede recobrarse tras el paso irreversible e irreparable del morir. Aparece, pues, la sombra amenazante del absurdo. Es más, es un absurdo que cuanto más gratificante sea la vida, más se acrecienta y más insoportable se hace. En definitiva, sólo la sabiduría, que pueden encerrar la reflexión filosófica y la espiritualidad religiosa, nos ayudará a adoptar una actitud auténtica frente a la muerte, es decir sincera y coherente con nuestras convicciones más profundas, en pugna con nuestras dudas e incertidumbres.

Hay dos grandes acontecimientos irreversibles que encuadran la aventura del vivir humano: el nacimiento y la muerte. No nos han pedido permiso para traernos a este mundo. Somos fruto de una decisión de enorme responsabilidad, o al menos así debería ser, de nuestros progenitores. Partimos, pues, de una situación existencial, que es el ser seres "arrojados a la existencia"; y en la medida en que nos descubrimos abocados al morir, ¿cómo vivir frente a esa posibilidad concomitante con nuestro cotidiano vivir? Ello nos debe llevar a preguntarnos por el por qué de la muerte, y en qué consiste en definitiva. Interrogantes que no se podrán contestar, si es que ello es posible, sino vinculados al saber qué sea nuestra vida humana-personal. Esto último exige dilucidar qué, o mejor, quién es el hombre, y cuál es su finalidad, para qué vive. Sin estos presupuestos fundamentales no podremos saber el cómo de nuestra existencia, esto es, cómo podemos alcanzar nuestro sentido-finalidad. En este sentido la "práctica" no debe ir desvinculada de la "teoría". Por ello la tarea de la filosofía, más que enseñarnos a "aprender a morir" (Fedón, 64c-68b), debe ser enseñarnos a aprender a vivir, asumiendo nuestra mortalidad en esa tarea inacabable de crecer como personas.

6.2. La necesidad de una analítica existencial

La realidad inorgánica se define formalmente como un ser en sí, es una identidad que básicamente ya es. Si tiene cierta potencialidad, ésta, comparativamente hablando, es menor que la del mundo orgánico, actualizándose en ciertas manifestaciones y alteraciones. En cambio, el organismo se define como un ser que actúa desde sí mismo y para sí mismo. Y ese actuar no es sino un "ir viviendo". "Lo mismo tratándose de un árbol que del animal, vivir es simplemente estar viviendo, es decir, ejecutando aquellos actos que brotan del viviente mismo y van orientados a su perfección interna" (Zubiri, 1963: 162). Por ello, mientras que la realidad inorgánica es básicamente acto, los seres orgánicos son, en gran medida, potencia de ser, que se va actualizando conforme a las leyes de su especie. El organismo se desenvuelve llegando a ser lo que, en alguna medida, ya era en

principio. Como dice Ferrater Mora, el animal básicamente hace la vida que le deja hacer su especie. En cambio el vivir, para el ser humano, viene a ser una tarea que incluyendo el nivel biológico lo rebasa. Y lo rebasa porque la vida humana no es simplemente un "ir viviendo", sino un "ir haciendo la propia vida'. A esta peculiaridad humana J.Ferrater la llama "propiedad": el hombre es un ser que se posee a sí mismo, o mejor, que se va apropiando su vida. Ya no se trata de un ir haciendo lo que dicta el saber de la especie, sino de un ir autoconfigurándose gracias a la mediación de la libertad, la razón y los sentimientos creadores. En este sentido afirma Martin Heidegger que el ser humano se caracteriza "porque en su ser le va este su ser" (Heidegger, 1968: 21). Y por ello su esencia la llamará "existencia' (existenz): "sistere ex", "estar fuera de", es algo peculiar de quien tiene que ser, hacer su propia vida. El ser, en alguna medida, lo tiene delante, pues es algo que hay que construir, y que no está dado de antemano. El ser humano tiene la necesidad de hacerse y deshacerse, de apropiarse en un intento de coincidir consigo mismo, o enajernarse. Como diría Ortega y Gasset, el hombre busca ser feliz procurando que coincida la vida proyectada con la real y efectiva. Lo que busca es "encajar consigo mismo". Por ello, su modo de ser para sí mismo es mucho más radical que el del animal. No hay animal que tanga la capacidad de la enajenación. "Mientras lo orgánico puede ser de muchas maneras diferentes, pero sin dejar de ser nunca, la vida humana puede dejar de ser realmente ella misma' (Ferrater Mora, 1962:76). El ser humano es sujeto y objeto de su propia tarea, viniendo a ser un "riesgo abierto". "Es posible que el experimento de su ser humano no salga, es posible que el hombre se deshumanice [...] se desacierte a sí mismo" (Thielcke, 1984: 17).

Teniendo en cuenta todo esto, se comprende que las cesaciones material y orgánica, de las que ya hablamos cuando analizamos la condición "plural de la muerte", aunque integradas en la muerte humana, no la agotan. Esta última requiere algo más que el análisis de los fenómenos de la "desestructuración material' y de la "desorganización y desintegración orgánicas". Y es que el ser humano se nos aparece dotado de inorganicidad (materialidad) y

organicidad, pero transidas y sobredeterminadas por su individualidad personal. Como persona, el ser humano es sujeto de un quehacer responsable, histórico y dramático, a través del cual alumbrará un sentido, y conquistará su perfección, o se malogrará.

Profundizar en este carácter personal del acto del morir humano, nos exige desarrollar, aunque sea brevemente, una "analítica exis tencial", que pondrá de manifiesto esos "invariantes humanos" de los que ha hablado Panikkar. "Invariantes" que pueden convertirse en transculturales en la medida en que sepamos detectar sus equivalentes en las diversas culturas, y que remiten a diversas características que pueden ir perfilando el contenido de una "naturaleza humana". Naturaleza que la entenderemos, como afirma Panikkar, como un concepto que estará en relación trascendental con sus múltiples encarnaciones particulares e históricas. Ella será la condición de posibilidad de todas las culturas, pero que ninguna de ellas podrá agotar. Estas últimas serán expresiones asintóticas de la condición humana. Porque lo que es evidente es que, como afirma Maurice Beuchot, no hay una sola manera de realizar la naturaleza humana. No obstante, lo que está claro es que tiene que haber algo en común entre el Sapiens del paleolítico inferior y el ciudadano del siglo XXI, pues si no es así, no hay algo que convierte al otro en mi prójimo. En verdad somos iguales en la diferencia.

Nuestro punto de partida será la autoconciencia. Es desde esta realidad humana desde donde vamos a abordar el tema de la muerte. La conciencia en la medida en que es realidad aprehendida como algo incondicional e indudable. Esa conciencia como realidad radical es la propia vida humana. Como diría Ortega y Gasset, vivir es intimidad consigo y con las cosas. "El atributo primero de esta realidad que llamamos `nuestra vida' es el existir por sí misma, el enterarse de sí, el ser transparente ante sí. Sólo por eso es indubitable ella y cuanto forma parte de ella, -y sólo porque la única indubitable es la realidad radical" (Ortega y Gasset, 1966: 243). La vida consciente es una realidad radical que se conoce a sí misma conociendo la

realidad que no es ella. Si profundizamos en este autoconocimiento, pondremos de relieve ciertas estructuras existenciales del ser humano.

Personeidad". La persona es algo irreductiblemente individual que descansa en sí. En este sentido es "hipóstasis", esto es, sustancia singular y única. Además es racional. Recordemos la clásica definición de Boecio: Naturae rationalis individua substancia" (Sustancia individual de naturaleza racional). Tomás de Aquino sostuvo que la persona era lo subsistente de la naturaleza racional. Y Xavier Zubiri afirmó que la sustantividad humana es un sistema que encierra dos subsistemas: el cuerpo y la psique (Zubiri, 1984: 39 y ss.). Además, como ya se ha indicado, la persona se autoposee, o "se es", en la medida en que conquista su ser desde dentro, aunque para ello necesite de la mediación de los objetos, y de los otros semejantes. En este sentido Zubiri sostuvo que la realidad humana "es de suyo". La "suidad" viene a ser la razón formal de la personeidad, y esta última es la forma de realidad del ser humano. "La personeidad es inexorablemente el carácter de una realidad subsistente en la medida en que esta realidad es «suya»". Y"... las modulaciones concretas que esa personeidad va adquiriendo es a lo que llamamos personalidad" (Zubiri, 1984: 48, 49). Por ello, el ser humano, en razón de su personeidad es siempre el mismo, pero no en razón de su personalidad. Esta forma de ser del hombre que descansa en la "suidad" es por tanto también "un modo de realidad absoluto", o un "absoluto relativo". "Es absoluto porque es suyo frente a toda realidad posible, pero es relativo porque este modo de implantación absoluto es un carácter cobrado" (Zubiri, 1984: 52). Esta interesante cuestión del carácter absoluto-relativo de la condición humana, vinculado a la libertad y a la contingencia, que hacen del ser humano un ser único e insustituible, es algo en lo que volveremos a insistir.

El ser humano como persona implica, pues, una autoexperiencia original del yo, como centro que unifica y dirige sus experiencias y comportamientos, aunque ello esté condicionado y posibilitado por una serie de factores, que

van desde los del subconsciente psicoanalítico a los de naturaleza sociocultural. Esa realidad interior con la que se identifica el ser humano, no sólo es conciencia iluminadora de su propia mismidad y de la realidad exterior, sino que también se le revela como libertad o capacidad de autodeterminación. De esta libertad tenemos un saber concomitante en nuestra acción comprometida, que nos convierte irremisiblemente en seres morales. En este sentido es una experiencia originaria, irreducible, como diría Bergson, al análisis conceptual. Es una relación del yo concreto con el acto que éste lleva a cabo. Por tanto el "yo" es centro del sujeto, desde el que siente, entiende, estima y decide actuar. Un "yo-centro" que no nos viene dado directamente, ya que lo que se nos da, en el pri mer plano de la conciencia, es la conciencia del objeto. De él tenemos una co-experiencia o saber concomitante, pues no sólo sentimos y pensamos, sino que sabemos que estamos sintiendo y pesando, haciéndosenos presente nuestra propia mismidad. Aunque luego cabe profundizar en ese autoconocimiento, que nos acompaña como dato concomitante. Ese centro subyacente, unificador y operativo es lo que Max Scheler denominó persona.

Al ser humano el ser le es dado como tarea, teniendo que apropiarse sus propias posibilidades. O como repite Heidegger, y ya hemos recordado "El `ser-ahí' es un ente al que en su ser le va este mismo" (Heidegger, 1968: 212). Y sólo será "auténtico" el que se escoja libremente, y se haga él mismo coherentemente. Claro que en Heidegger esta expresión tiene especialmente un significado ontológico. En la existencia inauténtica no se puede revelar, iluminar el ser. Nosotros incluimos también una dimensión práctica o moral. Esta vida del existente con su intensidad y sus responsabilidades es lo que Kierkegaard llamó interioridad o subjetividad. En esta tarea de autoposesión, la persona humana se orienta mediante la referencia a valores que dibujan su vocación, y que le exigen compromiso y fidelidad. La existencia "inauténtica" es la fuga de la propia libertad, que Heidegger denominó "el mundo del se", Sartre "la mala fe", y Gabriel Marcel el "es natural".

Recapitulando podemos citar a E.Mounier: "Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser; mantiene esta subsistencia mediante su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y en una constante conversión; unifica así toda su actividad en la libertad y desarrolla, por añadidura, a impulsos de actos creadores, la singularidad de su vocación" (Mounier, 1965: 75). La conversión es un continuo proceso de personalización en el que el individuo constantemente se transfigura hacia la realización de su vocación, que no es sino integración y unificación personal.

Mundaneidad': El sujeto humano es existencia, ante quien puede darse el objeto. En un primer momento, como analiza Heidegger, la actitud técnica y manipulativa interpreta al objeto como siéndole útil ("estar a la mano" = Zuhandensein). Y en un segun do momento, la actitud teórica lo interpreta como estando ante él ("estar ante mí", "estar ahí dado" = Vorhandensein). La mundaneidad es así una estructura fundamental de la existencia. Implica el estado de referido de dicha existencia al mundo, familiaridad con el mundo, trato habitual y práxico-vital con las cosas. En este sentido, los entes son primariamente útiles que componen un campo pragmático. Los útiles guardan relación unos con otros, y la totalidad se dibuja por su referencia al existente humano (Heidegger, 1968: 76 y ss.; 80 y ss.). La conciencia es pues autoconciencia mundana. Claro que, en último término, Heidegger, con el término "Mundo" alude a lo trascendente, a la apertura al ser que implica o es el trasfondo de toda relación objetiva con los entes. "Mundo [...] no significa de ningún modo un ente ni un reino de entes, sino la apertura del ser" (Heidegger, 1970: 49). Nosotros de momento nos contentamos con la apertura y relación del ser humano con la cismundaneidad. Y es la autonomía de la conciencia personal respecto a los impulsos instintivos, la que le permite al hombre "decir no a las cosas" (Scheler, Zubiri), distanciándose de ellas, elevándolas a la dignidad de objetos, que puede percibir como realidades, y vivir como valiosos. Por ello el hombre es "animal de

realidades" (Zubiri, 1984: 46). (En este sentido estamos de acuerdo con Heidegger cuando concibe la esencia de la verdad como libertad, entendiendo por ella la condición trascendental del libre albedrío: el poder atenerse a las cosas sólo es posible si se es libre para la pura manifestabilidad de las mismas. Una apertura originaria de la existencia en que las cosas aparecen como tales, que "deja ser a los entes", y que permite elegir.) El animal, como ya consideramos al reflexionar sobre su posible conciencia de la mortalidad, vive vinculado básica e instintivamente a su entorno (Umwelt), mientras que el hombre se abre al mundo (Welt). Un mundo que consiste en un amplio horizonte de posibilidades, que va más allá del espacio vital inmediato (c£ Coreth, 1978: 99).

"Corporeidad": Esta mundaneidad del existente humano (junto con su temporalidad), implica también la corporeidad. El ser humano es autoconciencia corporal. La conciencia es corpóreoespiritual. "El mundo existe para mí por y mediante el cuerpo, cuya presencia percibo con un espesor vivencial único, inexten sible a las demás cosas que constituyen mi entorno mundano" (Ruiz de la Peña, 1971: 293). Este carecer primario y unitario del propio cuerpo ya fue señalado por Max Scheler. El organismo nos es dado"... con independencia y anterioridad a cualquiera de las llamadas `sensaciones orgánicas' separadas y antes que todas las peculiares percepciones exteriores de sí mismo, como un hecho fenoménico enteramente unitario y como sujeto de un 'encontrarse de tal o cual manera' [...]. Y justamente este fenómeno radical, es el cuerpo, en el sentido más estricto de la palabra' (Scheler, 1948: 192). El hombre sin el cuerpo no tendría sensaciones, ni podría elaborarlas intelectual y espiritualmente. Gracias a él, el mundo es para nosotros y nos relacionamos con los demás. El cuerpo es el escenario de la expresión y acción personales. La persona es el centro de un mundo que está detrás de los fragmentos sensoriales que nos llegan por los ojos y las manos (Scheler, 1979: 80-81). Piénsese en la riqueza del cuerpo como lenguaje: en la mirada, el beso, el llanto, la risa, los gestos corporales, la danza, la mera presencia "o el estar juntos" de los enamorados,

etc. (Hildebrand, 1983: 39).

Insistiendo en el carácter primario y unitario del cuerpo señalado por Max Scheler, debemos de decir que, más allá de su dimensión instrumental (si es correcta esta expresión), en cuanto vida personal, "somos cuerpos". Él viene a ser un componente esencial de nuestro ser interior, porque éste también está dotado de una exterioridad. La solidaridad que cada uno tiene con su cuerpo es, como dice Von Hildebrand, algo fundado en la naturaleza del ser humano, y que pertenece a la esfera de lo moral. Así, una agresión física nos hace "padecer"; pero la solidaridad del hombre con su cuerpo va más alla de esta afección o función psicobiológica. El apego que tenemos a nuestra realidad somática se traduce en el "gran valor" que posee para nosotros. Él y los sentidos representan un valor objetivo para nosotros. En rigor no debo decir "tengo un cuerpo", pues la relación del yo con el cuerpo está más allá de la pura relación sujeto-objeto. Mi cuerpo, como dice Gabriel Marcel, me es presente de un modo distinto de lo puramente objetivo. Y ello aunque, en un momento determinado, trascendamos nuestro cuerpo al intentar objetivarlo. Según el filósofo francés, al decir "mi cuerpo es mío", no podemos pensar en un tipo de posesión como la que se da entre un perro y su amo. Esta última implica ciertas relaciones afectivas y cierto sometimiento. Por el contrario, la corporeidad humana es una "zona fronteriza entre el ser y el haber" (Marcel, 1969: 102). Es cierto que tenemos que mantener a nuestro cuerpo, y que, en algún grado, nos obedece; pero el vínculo que mantenemos con él no puede definirse propiamente hablando "como una forma de posesión". Es más bien "un inmediato existencial". Todo lo más, el término "tener", "en el sentido preciso de la palabra debe pensarse en analogía con la unidad su¡ generis que constituye mi cuerpo en tanto que mío" (Marcel, 1964: 90). En verdad, la concepción instrumental en sentido estricto, es inapropiada para pensar en el cuerpo humano. Todo lo más podemos hablar del cuerpo como principio de instrumentalidad, pues gracias a él utilizamos los artefactos técnicos (Gevaert, 1984: 102). Como sostiene con rotundidad Gabriel Marcel: "Mi cuerpo es mío en tanto no lo contemplo, en tanto no coloco entre él y yo un

intervalo, en tanto no es objeto para mí sino que yo soy mi cuerpo". E insiste: "Decir `mi cuerpo' es una cierta forma de decir `yo mismo', es colocarme en una situación de independencia de toda relación instrumental". Y en este sentido mi cuerpo "no es asimilable a un objeto, a una cosa" (Marcel, 1964: 91-92). La relación con él no se deja objetivar del todo, y Marcel la llama "mediación simpática". No podemos ni identificarnos, ni distinguirnos totalmente de él. Somos más bien seres encarnados (Marcel, 1985: 126-127). En este sentido habría que matizar que no soy, sin más, mi cuerpo, pero no puedo ser sin él. Mi espíritu (autoconciencia y voluntad) parece tener con la materia una profunda dependencia extrínseca, que me impide entenderlo como mera expresión de la materia evolutiva. Sin embargo, es en el cuerpo y con él donde tengo conciencia de mi yo. Por eso no me puedo concebir sin él. Por otro lado también hay que reconocer que este cuerpo, que siempre va con nosotros, que siempre nos acompaña como parte esencial de nuestra esencia, continuamente cambia y se transforma. Pierdo el cabello, y las uñas, las células mueren y se regeneran, me pueden extirpar un órgano no absolutamente vital. Hay pues elementos que dejan de ser parte de mi yo, sin que yo deje de serlo. Esa continuidad habrá que buscarla en el programa genético, en elementos que subsistan, y sobre todo en el "yo" que informa y es la clave de la continuidad y subsistencia de mi mismidad.

Por ser cuerpo, el ser humano está también sujeto a las leyes de la naturaleza, de las que no puede emanciparse totalmente. Por esta razón, el cuerpo no deja de presentar cierta ambigüedad, pues, si por un lado, es presencia del ser humano, su mediación simbólica y campo expresivo, por otro, no deja de experimentarse, en muchas ocasiones, como resistencia. Todos experimentamos una "dimensión de pasividad", que hace que el cuerpo también sea límite para nosotros. Pasividad que se manifiesta en nuestras pasiones, debilidades somáticas, enfermedades, etc. Y, por último, el cuerpo acaba zafándose definitivamente de nuestro control en la muerte.

"Comunitariedad": El yo no sólo se encuentra abierto y vinculado al

mundo por el conocimiento y la acción, sino que también está estructuralmente en relación con los otros semejantes a él. Los otros están incluidos en el entramando de relaciones que constituyen el mundo. Por otro lado, también los útiles implican unas relaciones sociales, como muy bien analizó K.Marx. El mundo, en fin, lo comparto, y en este sentido es un "mundo público". Como afirma Heidegger, "El `ser-ahí' es ser con otros" (Heidegger, 1968: 135). Nuestro autor habló de "mitsein" ("ser con"), y de "mitdasein" ("existir con"). Yo estoy a priori abierto a los otros. Es una relación que me constituye, y que se concreta en un trato específico, distinto del ocuparse de las cosas. Es el "preocuparse por". La persona, como afirma Gómez Caffarena, está esencialmente "colegiada" y referida a los otros semejantes a él. Ello no significa negar la última y radical soledad que es el hombre. La individualidad irreducible del ser personal implica, que, en último término, cada sujeto vive su intimidad de un modo instransferible. Esto se pone claramente de manifiesto en opciones y situaciones que nos implican especialmente, como es el caso del amor y de la muerte. Nadie puede amar o morir por nosotros. No obstante, es una soledad destinada, abocada esencialmente al diálogo y la comunión. "La persona es última soledad y primera compañía" (González de Cardedal, 1985: 117). En un sentido fundamenal mi existencia se va a configurar como aceptación o rechazo del otro, revelándose con ello su condición ética y personal. La persona es responsable del otro. Nótese que muchos de los retos y posibilidades que más íntimamente nos afectan tienen una constitutiva dimensión social o comunitaria. Se ubican en el espacio configurado por los lazos y vínculos que nos unen con nuestros semejantes. Ya sea el trabajo, el amor heterosexual, la amistad y la muerte. Ni la libertad ni el sentido de la existencia se pueden desvincular de los demás. Como nos recuerda J.Gevaert, deberíamos de superar la "egología" de una antropología que resalta al yo solitario. Una antropología que, arrancando de Descartes, se prolongó en el idealismo poskantiano, y que acabó con la absolutización del espíritu y la disolución del yo concreto y singular. Frente a este planteamiento se destaca el pensamiento dialogal de M.Buber, E.Mounier y E.Levinas, entre otros, que

otorga una primacía especial a las relaciones con los demás, cuando reflexiona sobre la condición humana. Para Buber la relación Yo-Tú, como presencia inmediata, encuentro y diálogo, es el hecho primario de la antropología y de la filosofía. El personalismo de E.Mounier descentra al sujeto humano, y lo sitúa en la perspectiva de apertura hacia los demás. El tú es una llamada a la tarea de realización personal, que alumbra una comunidad. En la misma línea M.Nedoncelle y E.Levinas han desarrollado una antropología interpersonal que destaca como verdad fundamental "la primacía del otro" que, interrumpiendo en mi existencia (presencia inmediata o "epifanía del rostro"), exige ser reconocido por el hecho de ser constitutivamente indigente. De este modo se alumbra un disurso ético, que supera el nivel excesivamente privado e intimista de Buber. El yo se muestra bajo la mirada exigente del otro hombre, y la subjetividad debe ser acogida hospitalaria del otro (cf Buber, 1973; Mounier, 1965; Nedoncelle, 1962; Levinas, 1977). La intersubjetividad es piedra angular de una ontología de la persona. Recordemos, por último, que el concepto de "persona", en el que destaca esta idea básica de la relación o ser con los otros, tiene sus orígenes en la tradición bíblica, ya que descansa en la concepción trinitaria del Misterio Divino. Cada "Persona" lo es en la medida en que es en relación con las otras dos, de tal modo que el Dios bíblico se acaba revelando como existencia única en la comunidad de personas. Y esto tie ne sus consecuencias para el hombre, ya que es "a imagen y semejanza de Dios". "Ricardo de San Víctor en la Edad Media será el primer autor que ponga en relación la idea de persona con el misterio trinitario y por ello habla de `existencia en relación' como lo constitutivo de lo personal" (González de Cardedal, 1985: 10).

La condición dialogal y comunitaria de la persona se pone de manifiesto en la palabra y en los sentimientos. El pensamiento inteligente madura con el desarrollo de la palabra; o dicho de otro modo, no puede existir un pensamento áfono (habla interior o reflexión inaudible) sin la vinculación con una lengua o palabra concreta. Ahora bien, la palabra se inserta en el ámbito

de las relaciones intersubjetivas. Procede de un yo, y va dirigida a un tú, procurando el desvelamiento del mundo y, sobre todo, la revelación de la persona; esto es, la libre y gratuita comunicación de su misterio inaccesible para el otro, al ser, en último término, inconceptualizable e inobjetivable. Como sostiene E.Levinas, el otro no es calculable por ser abierto e imprevisible. Junto a ello, recordemos que es especialmente a través del amor y el agradecimiento como adquirimos especialmente conciencia de nuestra condición y dignidad. Ellos iluminan de modo relevante la dimensión intersubjetiva de la existencia humana (cf. Schwarz, 1985).

Es importante precisar que individualidad y comunitariedad exigen un difícil equilibrio: "El hombre que rehuye su soledad [...] se vacía; el hombre que se entrega imprudentemente se pierde" (Gómez Caffarena, 1969: 127). Decía Miguel de Unamuno que el hombre de su tiempo estaba falto de soledad. Hay que abandonar la superficie de la conciencia para encontrarse consigo mismo en el diálogo interior. "¡A dentro!" gritaba el rector de Salamanca. Hoy, como entonces, es necesario ese silencio cargado de tensiones, de vivencias e intuiciones, para alumbar un proyecto que oriente la acción. Esta soledad es ascética mediación necesaria para la comunicación con los otros, y la toma de conciencia de nuestra propia mismidad (cf. Unamuno, 1962: 31 y ss.).

"Temporalidad" La existencia humana es temporalidad por ser realidad distendida, extática. La acción humana brota de esta estructura extática: la acción se inicia desde una situación en la que el ser humano ya se encuentra (facticidad en la que el pasado está de algún modo presente como posibilidad), y se abre al futuro como proyecto vital. A través de este último el hombre procura su autorrealización. Tarea en la que no es de una vez por todas. El ser humano es continuo rebasamiento de sí mismo. "Lo que somos hoy en nuestro presente - afirma Zubiri - es el conjunto de las posibilidades que poseemos por el hecho de lo que fuimos ayer. El pasado sobrevive bajo forma de estar posibilitando el presente, bajo forma de posibilidad. El pasado,

pues, se conserva y se pierde" (Zubiri, 1963: 328). 0 como precisa Laín,"... el pasado no es meramente el conjunto de lo que hemos sido y ya no somos, sino un `volverse-hacia' lo que se ha sido, asumiéndolo como propio". Y más concretamente escribe, comentando a Ortega y Gasset:"... lo que he sido - mi pasado - lo soy en vista de mi futuro, bien como posibilidad negativa (para no ser lo que he sido), bien como recurso positivo (para, apoyándome en lo que hasta ahora he sido, ser desde ahora)" (Laín Entralgo, 1962: 293, 444). Esto quiere decir que nuestra temporalidad es imbricación de pasado, presente y futuro, y no mera sucesión lineal. Somos a la vez pasado, presente y futuro; y la historia no es algo en lo que estamos, sino que somos. Es cierto que, como indica Savater, pasado y futuro son realidades "virtuales", y que sólo en el escurridizo presente tienen lugar los acontecimientos y la vida misma. Sin embargo, el presente está posibilitado por el pasado, y nos proyecta inevitablemente hacia el futuro. En esa medida, pasado y futuro son también "reales", pues no dejan de afectar a la realidad presente. O como dijo san Agustín, el presente de las cosas que se fueron es la memoria, el de las cosas presentes es la percepción, y el de las cosas futuras es la espera. Por ello mismo, la relación del presente con el pasado no es simétrica con la que guarda con el futuro. Son en verdad como relaciones opuestas, pues como observa Savater, el pasado conocido es lo ocurrido que ya no podemos alterar, mientras que el futuro desconocido es lo que podemos modificar. Uno es lo fijo e irreversible, el otro es lo por determinar. Sin embargo, ambos inciden en el presente. El pasado sólo se puede tener en cuenta, y puede influir, como limitación o posibilidad, en el presente; mientras que el futuro no puede darse por descontado, y sólo parte depende de nosotros. Ahora bien, lo enigmático del tiempo radica en esa inasibilidad del presente. "Se trata de una magnitud puntual, un punctum mathematicum inextenso, inasible, el puro tránsito del `todavía no' al `ya no'. La índole infinitesimal de esta realidad [...] la arrincona prácticamente en la frontera de lo irreal" (Ruiz de la Peña, 1986b: 18). Al intentar pensarlo-conceptualizarlo se nos escapa en su inaprensibilidad. El instante presente se desvanece en el momeno mismo en que intento pensarlo, fijarme en él. Ya Aristóteles indicó que el tiempo estaba

ligado al movimiento. No obstante, es cierto que se intenta medir el tiempo, delimitando el plazo de los cambios y alteraciones que nos interesan. Hay una manera convencional de medir el tiempo, sin la que no sería posible la vida social. Sin esas unanimidades no serían posibles ni el intercambio, ni la cooperación. Esto es lo que podríamos llamar el "tiempo social", que descansa sobre ese fluir que nunca se detiene.

Pero lo importante, con lo que debemos de quedarnos, tras estas disquisiciones, es que los humanos más que estar en el tiempo, somos temporales de un modo consciente y dramático. A nosotros nos pertenece el tiempo vivido y que vivimos, el "tiempo existencial', más allá de la mera sucesión física. Un tiempo que dibuja nuestro "destino humano" como una tensión entre vida y muerte, en que se debate nuestra libertad, con un margen de incertidumbre y riesgo. El hombre es, pues, apertura a algo incierto, pero animado por la esperanza de realizarse en autoposesión continua. El futuro implica abrirse a la novedad, desde la libertad creadora, y ello da una nota de imprevisibilidad a la historia del sujeto.

Historicidad': Es una característica estructural del ser humano, que se fundamenta en su temporalidad. "Sólo la temporalidad propia, que es a la par finita, hace posible lo que se dice un `destino individual', es decir, una historicidad propia" (Heidegger, 1968: 416). "En realidad - como acierta a decir el profesor Caffarena-, no es sino la integración de la temporalidad existencial con las características de personeidad, mundaneidad y comunitariedad" (Gómez Caffarena, 1969: 138). En la historicidad inciden, pues, la encarnación del hombre, la dimensión temporal de la existencia, su dimensión social e interpersonal, y la libertad. El sujeto humano es un ser histórico en la medida en que es una realidad personal distendida como facticidad y proyecto, centro de iniciativa abierto al mundo, y en interacción con los otros, siendo, pues, copartícipe de una comunidad. Y la historia como conjunto de acontecimientos descansa en la libertad y en la comunidad humanas. La historia, por tanto, se plasma en la tarea de crear un mundo cada

vez más humano, que se concreta en la búsqueda y realización de valores. De ahí que los seres humanos sean originariamente seres abiertos y esperanzados. El ser humano es proyecto de futuro donde busca intentar lo que todavía no es. El "homo viator" (G.Marcel) está siempre en camino de ser algo distinto de lo que es ahora, y por ello es "principio esperanza". Esperanza como actitud que mira hacia posibilidades venideras, y las potencialidades del futuro; por ello es presupuesto del cambio histórico y del progreso. La esperanza es, además, principio crítico que nos hace estar no conformes con nosotros mismos en el estado presente. Una esperanza que también puede ir acompañada del miedo al fracaso y al desacierto. El hombre es, pues, sujeto de la historia como existencia esperanzada, que se le da como futuro. En esa apertura al futuro, el sujeto se anticipa continuamente en su existencia histórica. Anticipación que afecta al existente en su temporalidad y a su conocimiento. El hombre, como ser abierto y proyectado, vive anticipadamente su futuro. Por este motivo, tiene razón Fraijó, cuando afirma que "la estructura proléptica caracteriza el comportamiento humano ante el futuro" (Fraijó, 1986: 165). Pero en esta tarea, el hombre se enfrenta a un reto tremendo: el del sufrimiento y la muerte. Un reto que amenaza radicalmente sus posibilidades. He aquí un auténtico catalizador de la reflexión filosófica, que ahora acometemos.

6.3. La irrepetibilidad de la persona humana y el drama de la muerte

Estas estructuras existenciales, a las que acabamos de aludir, arrojan luz sobre la irrepetible individualidad humana, que, a su vez, otorga a la muerte del hombre una peculiaridad propia.

La individualidad animal es numérica, la propia del ejemplar de la especie. La unicidad de cada ejemplar está en el orden de la cantidad. Desde un punto de vista comparativo, la individualidad o unicidad del sujeto humano se basa en algo cualitativo, que le hace, en este sentido, no connumerable, un "individuo absoluto". Y ello tiene que ver con la libertad

humana, que hace a la persona un referente especialmente único, absoluto, irrepetible e insustituible. Su ser es su misma individualidad. En su autodeterminación nadie puede ser sustituido por otro. En ese sentido somos un referente irrebasable. Nos lo recuerda Max Scheler: las personas "son los únicos casos de `existencias independientes' (sustancias) que están individuadas en sí mismas exclusivamente. Justo porque no pueden ser individuadas por el espacio y el tiempo, ni por el número [...] - como los cuerpos materiales, por ejemplo-, sino que en cuanto puros centros de actos se hallan elevadas sobre el espacio y el tiempo [...], tienen que ser distintas y pueden serlo simplemente por obra de su pura esencia misma (su `ser' `persona') [...]. Las personas son realmente distintas en última instancia [...] por ser individuos absolutos" (Scheler, 1957: 91-92; c£ 104). En este sentido y desde un punto de vista comparativo, afirma Lepp: "En realidad, el animal no es más que especie, y sólo son los hombres los que, por vía de proyección antropomórfica, ven también en él al individuo" (Lepp, 1966: 35). La persona humana se caracteriza por esta "estidad", o mismidad su¡ géneris, que trasciende la infraestructura material, y el código genético. Cada ser humano es "algo más" que un mamífero del orden de los primates, de la familia de los homínidos, del género homo y de la especie sapiens. Y es que cada persona humana crea su vida de un modo único. La individualidad humana es la propia de un ser libre, creador y responsable que hace su vida. También Sartre sostiene que el hombre al elegirse se hace finito y único (cf. Sartre, 1972: 667). Aunque, en un sentido, el sujeto humano es connumerable, por ser miembro de una especie, poseyendo de alguna manera una "esencia universal" (invariantes o constantes antropológicos), en otro sentido no lo es. La vida libre y personal de cada sujeto, en último término, no es connumerable, y de ahí su dignidad como fin. Es unicidad que dimana de su libertad responsable. Goza de una individualidad personal, que descansa en su dignidad creadora y moral, y en su historicidad. La raíz, pues, de la irrepetible unicidad histórica del ser humano radica en su condición de persona, en ese modo de ser personal por el que, como ya dijimos con Zubiri, es formalmente "suyo" ("suidad"). Y ello sería así incluso en la hipótesis

límite de "individuos clónicos". Serían "cuerpos gemelos o idénticos", pero no serían la misma persona. Y es que lo que somos como personas es el fruto de un proceso, de una "historia', donde jugarían experiencias, decisiones y actitudes responsables, que trascienden el material genético. Lo irrepetible afecta a mi modo responsable de ver, sentir, interpretar y amar. Existen una multitud de relaciones que constituyen al sujeto humano, en las que él se revela como centro de perspectiva y de decisiones libres y responsables de su propio mundo. Se refieren a él de modo particular y único.

Y es esa individualidad irrepetible, en la que vibra la dignidad de la persona humana, la que hace que nos resistamos a ver en la muerte del hombre un mero momento del ritmo de la vida biológica, un mero servicio a la especie. En la muerte humana, como en otros casos límites, se revela especialmente la individualidad irreferente que somos. Nadie puede morir por otro. La muerte siempre lleva nombre y apellidos. "Lo mismo que al nacer traemos al mundo lo que nunca antes había sido, al morir nos llevamos lo que nunca volverá a ser" (Savater, 1999: 35). Una muerte humana-personal se nos revela como algo más que la concreción numérica de la implacable ley biológica de la mortalidad. En este caso se nos revela una profundidad hasta ahora desconocida. Es esa condición personal y única de la muerte humana, la que la reviste de una solemnidad y dramatismo únicos. Cada vez que muere una persona acaba una historia, y un "universo único".

Es cierto que en el contexto de la "posmodernidad", se ha desarrollado una actitud que pretende rebajar la importancia de nuestro ser individual. Una importancia que ya el psicoanálisis freudiano consideró una exageración narcisista, y que recordamos al reflexionar sobre el problema del mal. En su práctica clínica, Freud creyó ver, en muchos de sus enfermos, una cierta inflación infantil de la autoconciencia cuando se enfrentaban al hecho de la muerte. Infantil porque se parecía a la autoestima de los niños, que se creen el centro de su mundo; e inflaciona ria porque, a partir de esa autoestima, valoraban exageradamente las exigencias de sentido, justicia, eternidad, etc.

Para esta actitud posmoderna, que concibe la vida humana como una etapa transitoria del devenir del universo, querer sobrevivir le parece algo abusivo. En esta línea se mueve, por ejemplo, el "médico humanista" Sherwin B.Nuland, que ve en la naturaleza la última instancia definidora de lo real. Hay una gran ley de la naturaleza que expresa su economía. Todos los vivientes tenemos que dejar sitio, una vez agotados, para que otros crezcan, renueven y hagan avanzar el ciclo de la vida. Hay, pues, que superar "una vanidad que nos degrada" y reconciliarse con el "patrón inmutable de la naturaleza". Vimos que ésta era también la actitud de Sampedro. No nos honra pretender detener la ley de la naturaleza, que está al servicio del progreso de nuestra especie, y en definitiva de la vida. Debemos de morir, como lo han hecho los que nos precedieron, gracias a los cuales somos nosotros ahora, y así el mundo podrá continuar en los que nos sucederán. Sin embargo, la concepción que aquí defendemos, y que se basa en la intuición de la dignidad personal, se resiste a este "rebajamiento" del valor de la vida humana, que encierra esa lectura funcional de la vida y de la muerte. Y es que cuando emerge el fenómeno humano, aparece un viviente sorprendente, que pretende asumir el orden natural en un orden superior, el personal, que es único e irrepetible en su dignidad, y que pretende estar por encima de la mera funcionalidad biológica. ¿Desproporción desmedida? Ésta es una posibilidad a la que ya nos referimos al reflexionar sobre el problema del mal, y que exigirá una profundización crítica.

En resumen, la temporalidad existencial del ser humano nos abre a la posibilidad inevitable de la muerte, y al descubrimento de la muerte como un componente estructural ontológico de la persona. Ello, y el grado de individuación (dignidad) que dimana de ésta, reviste a la posibilidad del morir, como ya hemos indicado, de un carácter peculiar y dramático. El gran reto, pues, que se le plantea a una reflexión filosófica sobre la muerte, es ver si es posible alumbrar un sentido o significado de la muerte que, en alguna medida, la haga asumible espiritualmente en un proyecto de vida con los demás semejantes en el mundo.

6.4. La muerte como componente estructural e imprevisible del devenir personal

El ser humano, en su temporalidad, vive abierto y orientado hacia el futuro, y esta apertura y orientación le hace cobrar conciencia de la propia muerte. Este saber es, como indica H.Thielicke, un signo específico de humanidad. Nuestro futuro se nos revela como un margen de tiempo para realizarnos, limitado por la muerte. En este sentido, entre otras cosas, estamos definidos por la muerte. Nuestro conocimiento de la muerte se relaciona con la conciencia de nuestra temporalidad. Gracias a ella continuamente sabemos que el tiempo a nuestra disposición es limitado, además de orientado e irreversible. Tomamos, pues, conciencia de nuestra finitud temporal y ontológica. Como dice Jankélévitch, "en cada instante que consideremos jamás el ser viviente habrá estado más cerca de su muerte" (Jankélévitch, 1977: 105). No cabe empezar de cero, sólo la conversión, y reorientación, asumiendo el pasado, que va quedando incorporado a nuestro ser.

El tiempo existencial del ser humano, como ya vimos, presenta una dimensión interior, que no se puede entender desde la concepción del tiempo lineal-físico. El hombre, al vivir, experimenta un pasado que crece a medida que pasan los años, y piensa en un futuro que paralelamente decrece. Evidentemente, el ser humano puede llegar a una cierta convicción de su propia muerte a partir de la observación de la muerte de sus semejantes. Junto a ello, la experiencia del propio envejecimiento y de la propia enfermedad puede llevarle a la consideración de su futuro fin. Sería como trazar y prolongar la dirección de la curva que marca este tipo de experiencias. Una certeza que también se ve corroborada por la investigación científica, que cada vez sabe más de las leyes biológicas, y de los condicionamientos genéticos. En este sentido Laín sostiene que la vida orgánica es futurición "determinada" según un ciclo inscrito en la constitución del organismo, y "determinante" porque un estado concreto influye en la configuración de los que le siguen. Pero, según Scheler, el hombre puede llegar a una clase de

certeza sobre su mortalidad, más allá del método empírico inductivo, esto es, de la experiencia externa y de la investigación científica. Puede llegar a esa certeza por medio de una "experiencia interior". Scheler sostiene que: "Un hombre sabría, de algún modo, que la muerte lo ha de sorprender algún día, aunque fuera el único ser viviente de toda la tierra; lo sabría aun cuando nunca hubiera visto padecer a otros seres vivientes las transformaciones que producen la aparición del cadáver" (Scheler, 1979b: 23). La certeza de la muerte que aquí defiende Scheler es la que se decanta de una aproximación gnoseológica, que descansa en una intuición fenomenológica. Es posible aislar en una intuición elementos esenciales. Intuición inmediata de una esencia, que es además a priori, pues no depende de un fenómeno en particular. El a priori es para Scheler una unidad significativa ideal, dada en el contenido (fenómeno) de una intuición inmediata. Intuición denominada por nuestro autor "de esencia", "fenomenológica", o también "experiencia fenomenológica". Sostiene Scheler que una esencia se puede manifestar en un objeto, pero la verdad de la proposición que a ella se refiere no depende en particular de ese objeto, sino de dicha esencia. La esencia, pues, lo es con independencia de que yo la intuya, o del objeto que la realice (cf. Scheler, 1948: 83 y ss.; 91 y ss.). En ese sentido es verdad a priori. Y el contenido a priórico sólo se puede mostrar o hacerlo ver. Esta certeza a priori la entiende, por tanto, como un saber más profundo y radical, que la convicción que se alimenta del método empírico-inductivo. Confieso que esta certeza de la muerte, exige un esfuerzo de disciplina filosófico-metodológico, para prescindir de la "convicción empírica" de la muerte, que problamente es la primera que adquirimos desde el punto de vista psicológico. Y desde luego no todo el mundo posee esta certeza a priori, ya que aislar esta intuición a priori de la conciencia de la vida codiana, exige un rigor de reflexión fenomenológica que posibilita ese plus de contenido intuitivo. Muchos no son capaces más que del tipo de convicción que proporciona la observación empírica y el método positivo. Es el caso, por ejemplo, de Voltaire: "La especie humana es la única que sabe que ha de morir, y sólo se lo enseña la experiencia. El niño que se educara solo y lo transportaran a una isla desierta

no lo sabría, como no lo saben las plantas ni los animales" (Voltaire, 1983: 196-197). Sin embargo, para Scheler, es una certeza que "está ya en cada una de las fases vitales, por pequeñas que sean, y en la estructu ra de su experiencia'. Por ello sostiene que la muerte "es un a priori para toda experiencia basada en la observación inductiva, que se tenga del cambiante contenido de cada proceso vital". Y para hacernos ver esto, Scheler nos recuerda que la estructura de una fase puntual del proceso vital y de la conciencia que le acompaña, tiene un contenido con tres extensiones: Inmediato ser presente, pasado y futuro de algo". Estas extensiones se dan en tres tipos de actos: "Inmediata percepción, inmediato recuerdo e inmediata espera". Además, "tanto el contenido del recuerdo inmediato como el de la inmediata espera están dados como activos en nuestra vivencia presente (no como idea previa)". Es decir, en la percepción presente también intuimos algo del pasado y del futuro. La intuición de estas tres dimensiones en la vivencia de modo simultáneo, implica que el momento vivido sea indivisible. La vida nos está presente como una "totalidad cerrada". Hay un fondo intuitivo en toda experiencia de la vida: ella se nos aparece "sobre el fondo de una unidad vital cerrada temporalmente hacia adelante y hacia atrás" (Scheler, 1979b: 24, 26-27, 32). Es una certeza que, según Scheler, no deriva de un dato sensible, sino que hay un "plus intuitivo", que sobrepasa la información sensorial. Y es que cada una de las experiencias vitales se constituye y adquiere un sentido emergiendo del fondo de esta intuición de la vida como totalidad cerrada, con un principio y un fin.

Y si ponemos en relación esta estructura de la experiencia vital con el tiempo objetivo, el contenido del ser, en cada momento, se divide en tres partes: ser pasado, ser presente y ser futuro. Una estructura pues que se pone en relación con un contenido total, que hace que estas extensiones protagonicen un juego de volúmenes. Juego consistente en que, vivencialmente experimentamos que el volumen de este contenido se distribuye en una dirección determinada, que no es sino "vivencia de la dirección de la muerte": "El volumen del contenido en la extensión del

pasado [...] y la experimentada inmediata repercusión de ese contenido de pasado, crecen y crecen, mientras simultáneamente el volumen del contenido en la extensión del futuro inmediato [...] y la anticipada actividad de este contenido decrecen y decrecen. Pero el volumen del ser presente, situado entre los otros dos volúmenes, es, por así decirlo, cada vez más `comprimido". Esto se ve de modo palpable comparando las fases fundamentales de la vida: "Para el niño el presente es una ancha y clara superficie del más variado ser. Pero esta superficie [...] se vuelve más y más estrecha, más y más comprimida entre repercusión del pasado y anticipación del futuro [...]. Con cada trozo de vida que es vivido [...] se estrecha sensiblemente el espacio de la vida que todavía se puede experimentar. El espacio del poder vivir pierde riqueza y plenitud, y la presión de la inmediata repercusión se vuelve mayor" (Scheler, 1979b: 28). La dirección, pues, de la vida la vemos como un cosumo permanente de lo experimentable, que disminuye de volumen a medida que crece el de lo experimentado. En este sentido, Jankélévitch llama al envejecimiento la "entropía general del tiempo vivido", y a la vejez la "enfermedad de la temporalidad" (Jankélévitch, 1977: 191-192). La estructura de todo momento vital experimentado encierra, por lo tanto, la vivencia de la dirección de la muerte: la extensión hacia el futuro llegará a ser nula. En el darse de la vida se da la idea del límite; la vida son posibilidades limitadas. Y es la anticipación de la muerte, como componente estructural, la que da un perfil, una figura su¡ géneris a la vida humana. Y ello de tal modo, que su cumplimiento o realización fáctica, con sus notas particulares, no esenciales, no es más que la concreción de una esencia. La vida supone una unidad de duración.

La idea de la muerte es, pues, un elemento constitutivo de la conciencia humana, la esencia de la muerte está ya contenida en la estructura de la vida como totalidad. Defiende Scheler una intuición intelectual a priori de la muerte en la experiencia del proceso vital. La esencia de la vida incluye la necesidad de la muerte. La muerte es una nota coesencial o esencia coposible de la vida. Saber que vivimos es saber que moriremos. Una necesidad de la

que, en último término, todos estamos convencidos, bien sea por medio de la intuición scheleriana, o por la vía de la experiencia y de la "impotencia" de la ciencia. (Y digo esto porque, para algunos, el planteamiento de Scheler presenta una cierta dificultad. ¿Qué nos obliga a añadir la idea de totalidad cerrada a esa estructura dimensional que se intuye en la experiencia vital? ¿Hay alguna conexión necesaria entre la estructura de las extensiones y la idea de totalidad, que luego se refuerza con el juego de los volú menes? ¿Ese plus intuitivo no podría alumbar una estructura abierta indefinidamente?)

Pero, por una u otra vía, lo que está claro es que vivir es también, de alguna manera, un ir muriendo, de ahí la "fugacidad de la vida". La vida "se nos escapa de las manos", como se suele decir en el lenguaje coloquial. Algo sobre lo que meditó muy bien Agustín de Hipona: desde que nacemos no cejamos de caminar hacia la muerte. Nuestro tiempo vital no es sino "una carrera hacia la muerte". Por ello el hombre "se halla en vida y en muerte a la vez" (c£ san Agustín, 1988: 17-19). Sobre esa transitoriedad y caducidad de las cosas, sobre el presente privado de duración como el modo de existir de la realidad, que afecta a nuestra voluntad de vivir, también reflexionó con pesimismo Arthur Schopenhauer.

Por tanto la mortalidad es otro existencial de la condición humana, otro de sus "invariantes" (Panikkar). De tal modo que, al final del proceso vital lo que está es sólo su imprevisible realización. "De un lado tenemos la certeza absoluta de que hemos de morir alguna vez; de otro, nos invade la completa inseguridad de cuándo nos sorprenderá la muerte" (Hildedbrand, 1983: 69). Como indica Jankélévitch: "El más previsto de los sucesos es paradójicamente el más imprevisible" (Jankélévitch, 1977:20). Y si la fecha de un hecho absolutamente cierto como la muerte, es incierta, ello es debido, en último término, a una razón metafísica, a la propia ontología y gnoseología del morir. Lo imprevisible de la muerte no es accidental, radica en que su indeterminación para el ser humano es esencial a ella misma. Y es que el "estar muriéndose" implica estar vivo todavía, hasta que hace acto de

presencia la muerte real; pero entonces es el moribundo el que ya no está, ha desaparecido. "No se trata de una imprevisión accidental [.. .]; el interesado no sabrá el secreto de su muerte propia más que en el último momento; el viviente no sabe la hora más que cuando la muerte está ahí, es decir, cuando cesa de vivir; porque él no vive jamás el presente de su muerte, y por tanto, hasta el instante supremo ignora la fecha. ¡Pues cuando la muerte haya tenido lugar será el viviente el que no será jamás! La determinación de esta certeza no es pues jamás más que póstuma [...] retrospectivamente, la muerte habrá sido un suceso determinado en todas sus coordenadas, pero sólo será presente para los supervivientes" (Jankélévitch, 1977: 135-136; c£ 138 y ss., 154, 159). Esa indeterminación, ese carácter inextricable de la muerte, hace también de algún modo legítimo, el sostener que la muerte "sea indecible", "no enunciable", "cosa innombrable", de la que sólo se podrá hablar mediante metáforas, símbolos e imágenes. Y en este sentido, sólo cabrá una "mitología de la muerte". Como sostiene Albiac, se podrá enunciar, pero no de un modo directo, sino de un modo desplazado. En la misma línea insiste Gómez Pin al hablar de la muerte como un "virtual'. En verdad, la nada es inaccesible a nuestro pensamiento, que está dominado - como nos recuerda Thielicke - por la lógica de la vida, y se desarolla con la categoría de ser. Idea en la que también abunda Jankélévitch, señalando-el carácter "metalógico del instante de la muerte".

Claro que si la idea límite de la muerte, pensable indirectamente, es un elemento constitutivo de la conciencia humana, y la muerte está ya inscrita en la propia estructura de la vida del hombre, se debilita radicalmente el argumento de Epicuro. Argumento que, como nos recuerda Landsberg, vino a ser patrimonio común de la filosofía ecléctica de la antigüedad latina. Fue divulgado por Cicerón y, más allá de diversos matices, fue defendido por Lucrecio, Marco Antonio y Séneca. El objetivo principal de la filosofía de Epicuro era liberar al hombre del miedo y de la angustia, que procede del desconocimiento de la naturaleza, del alma y de los dioses. Para ello construyó una filosofía de la vida, que intentaba enseñar al hombre el camino

de la sabiduría, que es el que conduce a la felicidad. Y especialmente en el tema que nos ocupa, Epicuro quiso librarnos del temor ante la muerte; temor que él creía infundado, pero que, no obstante, era corrientemente fuente de angustia e impedimento de felicidad para muchos seres humanos.

Nuestro filósofo intentó desdramatizar la muerte, partiendo de su filosofía materialista-sensista y hedonista. Para él, las sensaciones venían a ser principio gnoseológico y ético. Y una reflexión rigurosa nos puede liberar del miedo a la muerte, pues ella nos hace caer en la cuenta de que la muerte no es nada para nosotros. Mientras existimos no nos afecta, y cuando ella llega, nosotros dejamos de existir. Por tanto es un problema que, en verdad, no nos concierne en el tiempo, ya que vida y muerte se excluyen. Si la realidad se reduce al mundo de las sensaciones, la muerte pierde garra e importancia para nosotros. "Acostúmbrate a considerar - escribe Epicuro a Meneceo - que la muerte no es nada para nosotros, puesto que todo bien y todo mal está en la sensación y la muerte es pérdida de la sensación." "Así pues, el más estremecedor de los males, la muerte, no es nada para nosotros ya que mientras somos la muerte no está presente, y cuando la muerte está presente, entonces nosotros no somos. No existe, pues, ni para los vivos ni para los muertos, pues para aquellos todavía no es, y éstos ya no son." Y en la "Máxima n.° 2" leemos: "La muerte no es nada para nosotros. Porque lo aniquilado es insensible, y lo insensible no es nada para nosotros" (Epicuro, 1985: 47-48, 53). La clave del argumento está, pues, en que, como comenta Savater, evidentemente nos morimos, pero en verdad "nunca estamos muertos", no hay un estado de conciencia con relación al estatus de muerto. Abunda en la lógica epicúrea y la "paz nihilista' en estos términos: "¿Acaso resulta tan terrible no ser? Al fin de cuentas, durante mucho tiempo no fuimos y eso no nos hizo sufrir en modo alguno. Tras la muerte iremos (en el supuesto de que el verbo `ir' sea aquí adecuado) al mismo sitio o ausencia de todo sitio donde estuvimos (¿o no estuvimos?) antes de nacer". E insiste inspirándose en Lucrecio, el discípulo romano de Epicuro: "Inquietarse por los años y los siglos en que ya no estaremos entre los vivos resulta tan

caprichoso como preocuparse por los años y los siglos en que aún no habíamos venido al mundo. Ni antes nos dolió no estar ni es razonable suponer que luego nos dolerá nuestra definitiva ausencia' (Savater, 1999: 40).

Ahora bien, más allá de lo discutible que pueda ser el sensismo epistemológico y el hedonismo ético del epicureísmo, el argumento falla porque Epicuro concibe la muerte como algo que nos viene del exterior, mientras que, como hemos visto, la muerte es un elemento necesario y evidente de la experiencia interior, donde se nos anticipa su posibilidad concomitante. La facticidad de la muerte es sólo la confirmación de una certeza, bien intuitiva (Scheler), o bien fruto de la observación y la experiencia, de una posibilidad negativa y necesaria, que acompaña a todos los momentos de la existencia del hombre. Certeza que nos presencializa la amenaza del no-ser. Y de ella no podemos desembara zarnos con un simple discurso retórico. Es más, somos conciencia de nuestra propia y continua "nadificación", somos conciencia horadada por la nada, como afirma Albiac. Por esta razón, a los seres humanos les sigue conmocionando, además de las posibles sensaciones dolorosas vinculadas a la experiencia del morir, sobre todo la amenaza que ella conlleva respecto a nuestra persona. Lo que nos angustia, como muy bien señaló Miguel de Unamuno, es la negación de nuestro ser, es la nada. Una amenaza mucho más traumática para nuestro autor que la posibilidad de la "condenación" (cf. Unamuno, 1965: 39; 1970: 41). Ni siquiera el deseo de pervivir en la descendencia, o en la obras del espíritu, es un consuelo suficiente para el rector de Salamanca. También para el marxista E.Bloch es ésta "una inmortalidad metafórica", frente a la inmortalidad personal de la fe religiosa. Un consuelo además utópico y aristocrático, al alcance de unos pocos (cf. Bloch, 1980: 264-265).

Lo que el argumento epicúreo olvida es que la amenaza de la muerte, para el que ya saborea la vida, es la amenaza de perder todo lo que posee y es, y lo que aún puede llegar a ser. Y ni siquiera la respuesta "spinoziana' de Savater nos resulta suficiente: apostar por la vida para salir de este dilema. Lo sabio

no es meditar sobre la muerte, sino sobre la vida. En cuanto negación, en la muerte no hay nada positivo en lo que valga la pena pensar. Es como el negativo fotográfico de la vida, que remite a ella. "Más allá de cerrar los ojos para no verla o dejarnos cegar estremecedoramente por la muerte, se nos ofrece la alternativa mortal de intentar comprender la vida' (Savater, 1999: 43). El razonamiento de Savater, y la actitud que subyace al mismo, no nos zafan, a pesar de todo, del hecho de la posibilidad del morir como posibilidad concomitante del vivir. En el fondo él mismo lo reconoce, malgré lui, cuando llama a su alternativa "mortal". Además roza la "existencia inauténtica' que denuncia Heidegger, de la que todavía tenemos que hablar.

En definitiva, el argumento de Epicuro no es más que un juego de palabras, un sofisma, pues la amenaza de la aniquilación no puede ser detenida por el pensamiento. La cesación de la muerte tiene un poder retroactivo para definir nuestra finitud (c£ Jankélévitch, 1977: 270, 272-273). Y es que, como nos recuerda Von Hildebrand, evaluamos como un mal terrible la pérdida objetiva del ser. E incluso desde la perspectiva hedonista, tendríamos que recordar las palabras de E.Bloch: "El placer quiere, más bien, la eternidad" (Bloch, 1980: 205).

6.5. La finitud y la seriedad de la vida

En la tarea personal e histórica, que es el realizarnos a nosotros mismos, la irreversibilidad de nuestra existencia temporal, y la muerte como el fin de nuestras posibilidades, le dan una "seriedad", y un valor especial a la vida y al elegir humanos. Otra cosa es que esa seriedad de la vida, como matiza Laín, a veces esté transida de alegría y otras de tristeza. Y evidentemente los conceptos de tiempo, de amor y de trabajo cambiarían en un universo inmortal. Los contenidos de una hipotética vida de continuidad indefinida se tornarían para sus protagonistas en relativamente indiferentes, o al menos perderían garra y dramatismo. Los acontecimientos y los retos, como comenta Ferrater Mora, no afectarían a la vida humana con la misma

radicalidad. Siempre habría tiempo para realizar un proyecto, para desdecirse, corregirse y reparar los daños causados, lo que quitaría premura o urgencia a la vida en general, y dramatismo a la vida moral en particular. "¿Por qué hacer lo que se podría hacer igual de bien en mil años?" (Lepp, 1966: 234). La vida podría tener tantos sentidos, que acabaría por no tener ninguno. Por eso concluye Ferrater que sin la muerte nada importaría gran cosa. En la misma línea argumenta Karl Popper que la muerte es un elemento valioso, que contribuye a dar valor a la vida. El hecho de que sea limitada le otorga mayor valor. Es cierto que podría argumentarse a la inversa, afirmando que, puesto que al final todos vamos a morir, "al final todos calvos" como reza el lenguaje coloquial, nada vale la pena, ¡qué más da lo que hagamos, si la derrota está asegurada! Pero contra ese pesimismo, fruto de un "yo débil', deberíamos recordar que la vida, a pesar de todo, es un bien que se nos da para vivirla y aprovecharla del mejor modo posible. Y el que tengamos días y posibilidades "contados", los revalorizan, debiendo ser aprovechados porque no vuelven. "Nuestra propia finitud es una 'opor tunidad única' que nos es ofrecida por la vida, o si se prefiere por la muerte" (Ziegler, 1976: 307). Como dice Savater, la vida se vuelve "mortalmente importante para mí". Su brevedad puede ser un motivo para vivir intensamente todos sus instantes. En la misma idea, comenta Agustín Basave que precisamente porque soy mortal, no me son indiferentes las posibilidades que se me ofrecen en la vida.

No obstante, este planteamiento debería ser matizado con la consideración de que una hipotética vida indefinida quedaría despojada de dramatismo, urgencias, etc. aunque no absolutamente de sentido, pues la moralidad y la historicidad, como notas o existenciales del ser del hombre, implicarían el alumbramiento y la configuración de una personalidad continua e incesante. Y ello conllevaría la posición de sentidos, aunque relativos y siempre superables. Esta manera de ver la cuestión, basada en lo irreversible de nuestra temporalidad y lo irrevocable de nuestra conducta, es también defendida por Sartre. Aun en una hipotética vida inmortal, la irreversibilidad como nota de mi libertad temporal, hace que aunque se me

vuelva a presentar la posibilidad de realizar una opción anteriormemte descartada, ya no será la misma pues estará precedida por mis acciones anteriores y sus consecuencias (cf. Sartre, 1976: 667). Si lo irreversible se predica del "haber sido", lo irrevocable se predica del "haber hecho". A lo irreversible del devenir se añade lo irrevocable del hacer, a lo que muchas veces se añade el drama de lo irreparable. Como dice Jankélévitch, "con nuestras propias manos [...] fabricamos lo irreparable que volverá lo irreversible todavía más irremediable" (Jankélévitch, 1977: 331). Y si lo irreversible tiene por origen el hecho puro de la sucesión, lo irrevocable-irreparable nace de nuestra libertad. Aludiendo a lo irrevocable de nuestra acción libre afirma: "El hecho de haber hecho, ese, no puede ser deshecho" (Jankélévitch, 1977: 336-337). En ese sentido, lo que se ha hecho se vuelve "inexterminable". La irreversibilidad reviste cada instante de un carácter único, que lo hace primero y último a la vez. A esa paradoja la llama Jankélévitch la "primultimidad" de cada instante. Y todo esto da seriedad moral a nuestra vida histórica.

Otra cuestión será la "calidad" de esa hipotética vida sin fin. Recordemos al respecto al "Conde Fosca", personaje de Simone de Beauvoir, que tras haber conseguido, lo que no consiguió Gigalmés, la inmortalidad gracias a un brebaje, acaba deseando la muerte de todos los humildes mortales, hastiado de tanta soledad y mediocridad (c£ Beauvoir, s. f.). A esta hipotética, monótona y mediocre inmortalidad la denomina Hildebrand, "infierno". Con esta última afirmación nos quiere decir que esa plenitud sólo puede venir, como don, desde la trascendencia. En el hombre la voluntad de indefinida permanencia va acompañada de un deseo de tansformación radical, que supere su insuficiencia constitutiva, como ya vimos al reflexionar sobre el problema del mal.

6.6. La muerte como consumación del "status viatoris": el acto personal de mayor interioridad y suma trascendencia

En relación con lo últimamente indicado, a la muerte también se la puede ver como consumación del "status viatoris". Se puede ver como el "paso" con el que el hombre se define irremediablemente, se da, se perfila el destino total de su existencia. La muerte se convierte así en un acto de suprema interioridad, que brota del núcleo más personal del sujeto que lo lleva a cabo. Entonces el morir no es cuestión del organismo, sino del sujeto humano, o mejor, de la persona.

En verdad hay que distinguir entre "morir", y "morirse". Lo primero, el "morir", es un acontecimiento o suceso biológico, del que podemos decir que, de alguna manera, tiene lugar desde que el organismo nace, aunque el sujeto no sea consciente de ello. Pensemos en la muerte de las células de la epidermis, de las neuronas, etc. Si en esa situación de inexperiencia, sobreviniese súbitamente la muerte, podríamos decir que la persona humana "se moriría sin morirse", ya que "no se habría sabido muriéndose", no habría sido consciente de la posibilidad inminente del morir, ni habría sabido asumirla adoptando una actitud determinada. Lo segundo, el "morirse" es algo que compete a la persona. La persona tiene la capacidad de procesar reflexivamente los acontecimientos que le afectan, de ponderar sus acciones y compromisos, y, de vez en cuando, de "revisarse a sí misma'. De ese modo hace su vida de un modo consciente y responsable, y también podrá vivir su muerte de un modo personal. "Puede morirse" y "se muere" el que sabe que su vida biológica está próxima a su fin, y con ella va también a finalizar su aventura existencial, asumiendo esa posibilidad última de un modo u otro (cf. Castilla del Pino, "El duelo ante la muerte propia [Actitud ante el morir]", en W AA, 1994: 21-23).

En alguna medida, en el "morirse" el ser humano dispone de la totalidad de su existencia, con una radicalidad y eficacia como jamás le fue concedido en etapas anteriores de su vida. La muerte puede entonces descubrirse como el acto supremo, en el cual el hombre realiza de forma total su existencia, usando de su libertad, aunque a la vez se despida de ella, tenga que

abandonarla. Es entonces cuando se da el acto supremo de "autodisposición" en su forma límite. "Cada uno se escoge a sí mismo en el acto de la muerte de modo singular, inimitable, inopinado [...]. Y no hay ulteriores opciones. Seremos lo que queramos ser" (Basave, 1965: 59; cf. Piepper, 1970: 135 y ss.). Esta unicidad límite reviste el acto del morir de una solemnidad y gravedad especiales. Por eso señala con razón Marie de Hennezel que es curioso que asuste y se suela rechazar el acto del morir, cuando puede ser el momento culminante-coronación de nuestra vida, en el que puede vibrar su valor y sentido. Desde esta óptica diríamos que la muerte debería ser la acción humana de mayor densidad y trascendencia. Y ello demuestra la necesidad de asumir la propia muerte como un compromiso moral. Cuando se afirma en primera persona "me muero", se alude a una experiencia personal, en la que el sujeto pondrá en juego el secreto de su existencia. Nadie puede reemplazar, sustituir a otro en el acto de morir. Es intransferible. O como dice Basave, el morir es un acontecimiento que, en último término, "no se puede convivir". En este sentido significa pasar por "la soledad absoluta". La muerte es una oportunidad única, irrepetible y límite para la conversión y la autenticidad. El nacimento es un acontecimiento "absolutamente virgen de todo pasado". No conoce sino la llamada del futuro. En cambio, la muerte como "última vez", está despojada de futuro, y cargada con el peso del pasado. Por ello, Jankélévitch llama al nacimiento la "derniére toute-premiére fois", y a la muerte la "premiére toutederniére". La "primultimidad" de la muerte es absoluta, no rela tiva: "Morir es [...] una cosa sin precedente y sin día siguiente" (Jankélévitch, 1977: 301, 313, 317).

La muerte presenta una irrevocabilidad superlativa, pues si la serie intravital, a pesar de su irrevocabilidad, en alguna medida, puede ser asumida e integrada en un proyecto de conversión rectificador, la muerte en este sentido es inasumible. No hay otra situación posterior para asumirla, con aprobación, arrepentimiento, reparación o corrección. No son pocos los pensadores que han destacado a la filosofía como preparación-aprendizaje de la muerte (Platón, Séneca, Montaigne, etc.). No obstante, señala con razón

Jankélévitch, que no cabe un aprendizaje de la muerte. Se pueden aprender conductas, que vienen a ser procesos constituidos por momentos componenciales, distinguibles analíticamente, y en donde cabe la repetición y el tanteo. En este sentido, desde luego, no cabe una propedéutica de la muerte, que se caracteriza, como hemos visto, por su "primultimidad" e "inasibilidad". No obstante, una concepción de la realidad, de la vida y de la posibilidad necesaria del morir, y una vida coherente con la misma, nos pueden ayudar a adoptar una actitud auténtica ante la muerte, que nos impida que ésta nos coja desprevenidos, "por sorpresa", y "sin saber qué hacer". Esto es algo que reconoce el propio Jankélévitch: "Será pues exagerado pretender que la manera de morir no tenga ninguna relación con la meditación de la mortalidad" (Jankélévitch, 1977: 278). George Lukács, inspirado en las narraciones de Tolstoi, advierte que suele haber una correlación entre el modo de vivir y la manera de morir: "La vida vivida con sentido se cierra con una muerte vivida con autodominio; la vida vivida sin sentido se termina en una lucha sin esperanza y llena de torturas con el final sin sentido" (Lukács, "De cuestiones liminares de lo estético", en W AA, 1975: 584). Y nos recuerda el testimonio aleccionador de las "cartas de despedida" de los miembros de la "resistencia" condenados a muerte, en la Europa ocupada por los nazis, durante la Segunda Guerra Mundial. Es difícil enfrentarse con autenticidad y sentido a la muerte si estas notas no nos han acompañado a lo largo de la vida (c£ Delisle-Lapierre, 1986: 21-22, 27). El estilo de vida que se ha llevado, y el carácter y la personalidad que se van fijando, suelen incidir en la manera de afrontar la muerte. Y aquí se recorta la contraposición fundamental entre el modo existencial del "ser", y el del "tener" (E.Fromm). Es algo que la doctora Kübler-Ross ha comprobado en su amplia investigación y experiencia clínica. Las personas que han llevado una vida de entrega y servicio a los demás, suelen tener más capacidad para aceptar el "momento final" que las que han vivido dominados por la ambición, por el intento de servirse de los demás, y por el deseo de acumular bienes (cf. Kübler-Ross, 1993: 332-333; 1997: 15).

También es cierto que nuestras limitaciones y "debilidad moral" pueden hacer que se dé una diferencia entre la "expectativa de la muerte", y la "actitud en la muerte, en el morirse". Dicho en lenguaje coloquial, "una cosa es ver los toros desde la barrera, y otra en la arena del ruedo". Como precisa el psiquiatra Carlos Castilla del Pino, no es lo mismo una actitud con relación a algo futuro o posible, sobre lo que pensamos e imaginamos, que la actitud ante ese algo ya presente o inminente. Frente a la lejanía de la primera situación, hay que destacar la proximidad de algo que se da ahora. Mientras que en el primer caso se da un suceso de "representación", en el que nos imaginamos o representamos muriéndonos, en el segundo se trata ya de un suceso de "presentación", en el que nos estamos realmente muriendo.

En el primer caso, la "expectativa de la muerte", se puede dar cierto distanciamiento teórico, que puede permitir, incluso, que eludamos la muerte; algo psicológicamente necesario para "entusiasmarnos con la vida", como ya vimos. Y sobre todo, en esta situación, elaboramos un constructo "imaginario" e "icónico", que aunque sea en alguna medida personal, cuenta con la ayuda y el apoyo del entorno sociocultural, al que pertenecemos. Por eso, en parte, es "algo aprendido", pero todavía "no practicado". Y así "nos vemos morir", pero como algo imprecisamente lejano, más bien como un futurible. Castilla del Pino ha destacado cuatro actitudes básicas ante la "expectativa de la muerte", en un contexto genético-biográfico. En la infancia y adolescencia se suele dar la "actitud de miedo", que puede agravarse hasta el "terror". Posteriormente puede adaptarse la actitud "angustiosa", para acabar, con relativa frecuencia, asumiendo una actitud "alusiva". El "miedo" de la muerte puede ir alimentado por una "representación fantasmal", que la entiende como una entidad amenazante que nos puede arrebatar la vida. Miedo que puede atenazar al infante o adolescente antes del sueño. La muerte puede angustiar al verse como algo indefinido y temporalmente incierto, que nos reta con la pregunta "¿qué pasará tras desaparecer del mundo?". Puede alimentar una actitud "fóbico-compulsiva", donde coexisten el rechazo de la cuestión y el retomarla inevitablemente. La situación termina siendo tan

insostenible e insufrible, que se acaba, emocionalmente, eludiendo el tema como algo constitutivo de nuestro presente. Así, acabamos adquiriendo una "ilusoria inmortalidad". Psicoanalíticamente diríamos que acaba, paradójicamente, triunfando el "principio del placer" sobre el "principio de realidad", para poder aferrarnos, incorporarnos, dedicarnos a la realidad. Claro que, a la larga, basar la vida en una mentira, como ya vimos, puede tener consecuencias desastrosas y perturbadoras. Ahora bien, también cabe, como hemos indicado, una actitud auténtica respecto a la futura muerte, basada en la reflexión y ponderación crítica.

En el segundo caso, el de la "actitud en la muerte", se trata ya de algo "apremiante e insoslayable", que banaliza el resto de los asuntos humanos. El protagonista ahora "se sabe moribundo". Y la amenaza inminente puede ser tan traumática, que al individuo no le sirva su preparación anterior, que a lo mejor no ha sido lo suficientemente profunda, meditada y practicada, y, desarmado, caiga en la desesperación, o en la melancolía depresiva, que impide toda motivación para la elaboración del sí mismo, y para la adopción de una actitud auténtica. Puede el sujeto tomar conciencia de su vida malograda, y no aceptar que no ha alcanzado el "yo ideal' (c£ Castilla del Pino, "El duelo ante la muerte propia [Actitud ante el morir]", en W AA, 1994: 24-40). Pero junto a todas estas complejas posibilidades psicológicas, que hablan de nuestras insuficiencias e incoherencias, también cabe, en esta hora inminente, como hemos visto, la coherencia con lo vivido y asumido reiteradamente a lo largo de la vida, aun con el margen de nuestras imperfecciones, y la aceptación con sentido del morir. Puede ser además la hora del perdón, del descubrimiento de sí mismo y de la reconciliación consigo y con los demás, como nos ha enseñado la doctora Kübler-Ross, y recordamos en su momento.

La muerte, por tanto, insistimos, puede ser una oportunidad para la autenticidad y la conversión. De ello da testimonio el deseo del moribundo de "poner en orden" las cosas. Ante la imposibilidad ya de la acción exterior, el

moribundo se repliega, se vuelve sobre sí mismo, y ve surgir su pasado. El testimonio de los que han estado "al borde de la muerte" es aleccionador. A veces, se produce una especie de recordatorio "cinematográfico", donde vienen a la memoria los acontecimientos más importantes y decisivos de la vida. Por ello, como comenta Ferrater, una posible actitud ante la muerte puede consistir en una especie de "recapitulación del vivir". Y esto puede ser así, porque como advierte Thielicke: "Sólo cuando aparece el todo, se puede apreciar también el lugar y la significación de cada acontecimiento particular en el interior del todo" (Thielicke, 1984: 71).

En definitiva, la muerte considerada como consumación del "status viatoris", nos anticipa toda la existencia como proyecto y posibilidad de éxito o fracaso. Y esto nos lleva a la siguiente consideración, iluminada por la filosofía heideggeriana.

6.7. La muerte como posibilidad radical

Toda la reflexión filosófica de Heidegger sobre la muerte es una llamada a la necesidad de interiorizar la propia muerte. Nuestro filósofo se enfrentó al problema ontológico abordando el análisis del existente humano, ya que el hombre es el único ente que es capaz de preguntarse por el ser. Para Heidegger, por influencia de Aristóteles, el problema del significado del ser (unidad o diversidad de sentidos) es el problema fundamental de la filosofía. Al problema ontológico dedicó sesenta años de su vida intelectual. Y en destacar la importancia de dicho problema creo que acertó, pues el "ser" se nos aparece como la máxima interpretación de la realidad. El concepto de "ser" siempre está implícito en toda interpretación e intercambio entre el hombre y el mundo. Y la existencia humana se le reveló como un modo de plantear la pregunta por el "ser", de tal modo que intentó dilucidar su sentido por medio del análisis de su comprensión en la facticidad de la existencia humana. El hombre posee una comprensión preconcep tual del ser (pre-comprensión). (De algún modo, ya aludimos a ello cuando hablamos del pre-

saber de la pregunta por el ser, al reflexionar sobre la interpretación creacionista del Universo.) Cuando usamos el término lo entendemos aunque sea de un modo impreciso. Por ello, para Heidegger, la existencia humana es el "lugar" donde alcanzar a determinar el sentido del "ser". El análisis de dicha existencia es, pues, la base u horizonte trascendental desde el que se debe acceder a la elaboración del concepto de "ser". Y en definitiva, al existente humano le es constitutivo una relación a ser (comprensión), porque, como ya dijimos en la "analítica existencial", el ser humano tiene que habérselas consigo mismo, tiene que ocuparse de ser. Un "tener que ser" que implica una comprensión del mundo y de las cosas. Y en esa tarea, el hombre, y de la mano de él, Heidegger, se ve abocado a reflexionar sobre la muerte (c£ Ruiz de la Peña, 1971: 79 y ss.).

El "ser-ahí" o Dasein (la existencia humana como comprensión o "lugar" del ser, ámbito en el que aparece, y se oculta el ser), tiene que conquistar su autenticidad, asumiendo sus propias posibilidades, en cuanto ser en el mundo. En esta tarea el "ser-ahí" se relaciona con los otros existentes, y trata o "cuida" de ellos. El "cuidado" es una estructura unitaria del "ser-ahí", que presenta unos trascendentales modos o existenciales referidos entre sí: el "encontrarse", el "comprender" y la "caída".

Con el término "encontrarse", Heidegger expresa un elemento estructural de la existencia: la condición afectiva de nuestro ser en el mundo. En el mundo somos, en las distintas situaciones, con diversos estados de ánimo. El sentimiento tiene para nuestro filósofo un significado ontológico, un carácter informativo, por el que nos dice "cómo nos va", y, en definitiva, nos revela nuestro propio ser como facticidad, como puro hecho de existir, como arrojamiento. El "estar arrojado" significa que previamente a toda reflexión, nos encontramos, sin elegirlo, en una situación determinada, teniendo que realizarnos. Por tanto, en el "encontrarse", el "ser-ahí" se revela a sí mismo como facticidad, como existencia arrojada, como "estado de yecto" de un ser ya en el mundo. Estado que, al no haber sido elegido por él, le hace sentirse

abandonado (c£ Heidegger, 1968: 152 y ss.). Arrojamiento que nos ayuda a descubrir nuestra gratuidad y contingencia. Algo en lo que ha insistido oportunamente Paul Ricoeur. Dice el filósofo francés que la existencia humana es algo recibido, que me dieron otros, y con la que me encontré. Además, "yo desconozco el significado de esta donación que me hace heredero de mi propia vida". Y en la medida en que mi nacimiento dependió de circunstancias y coincidencias fortuitas, de las que soy un resultado forzoso, afirma Ricouer: "Esta mezcla de contingencia en las circunstancias y de necesidad en el resultado es lo que constituye propiamente el destino de mi nacimiento" (Ricoeur, 1982: 83). Esto es, mi necesidad descansa en una posibilidad fortuita y por tanto contingente. No había necesidad de que yo fuese. El hecho bruto de mi existencia no es algo producido por mí, por lo que soy "carencia de ser por sí". Hay un sentimiento de precariedad en el que percibo mi "in-necesidad" (cf. Ricoeur, 1982: 155). Esto es, la necesidad de tener que ser, elaborar, y asumir mi proyecto descansa en una contingencia, por la que, en último término no sé dar razón de mí mismo. Soy un ser arrojado a la existencia.

Esto último nos lleva a la consideración del segundo existencial. El "ser-ahí" se autotrasciende, partiendo y sabiendo de este "estado de yecto", anticipándose, existiendo fuera de sí, como proyecto. El proyecto es la forma de ser del Dasein, que existe volcándose sobre sus posibilidades. El "comprender" es, pues, "proyecto" o "existencia". El hombre intenta comprender las posibilidades que le ofrece el pasado y las proyecta en el futuro. El "comprender" alude al poder ser, que revela al mundo como un ámbito de posibilidades (c£ Heidegger, 1968: 160 y ss.; 166 y ss.). Y en este sentido la constitución originaria del "ser-ahí" se destaca como "un pre-ser-se en el ser ya-en el mundo". O dicho de otro modo: "El ser del ser-ahí quiere decir: pre-ser-se-ya-en (el mundo) como ser cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo)" (Heidegger, 1968: 212-213). Soy un poder ser como proyecto, y el "comprender", antes que acto de conocimiento, es una estructura de mi existir, que implica mis posibilidades de ser y conocer.

Claro que el "ser-ahí" está en el mundo con los demás existentes, y ello implica la posibilidad de sumergirse en el anonimato del "se" (el impersonal gregario). Ello constituye el tercer existencial, la "caída". Es el modo trascendental del "cuidado" por el que el Dasein se entrega a la vulgaridad de la realidad cotidiana. La "caída" viene a ser una tendencia estructural del Dasein a interpretarse a partir de lo inmediato, de las cosas, no asumiendo propiamente su ser. En sentido práctico, es como sumegirse en la masa, dejándose llevar por los otros. Asunción, pues, acrítica de la opinión de los demás, del discurso anónimo No me hago, sino que "me hacen". Es existencia inauténtica, pérdida de sí mismo. En este sentido tiene un alcance ontológico (c£ Heidegger, 1968: 185 y ss.; 195 y ss.; 1970: 29). De ese modo de ser impropio e inauténtico sólo puede ayudar a salir, o impedir caer en él, un modo del "encontrarse": la "angustia". Con la "angustia", el Dasein se descubre como ser desvalido al descubrir un mundo fútil, inane, que no puede albergarlo (cf. Heidegger, 1968: 204 y ss.). Angustia también alimentada por el tener que elegir. Por tanto, el "ser-ahí" se nos revela como un ser que se proyecta hacia el futuro en perpetuo inacabamiento, y ello manifestándose entre dos posibilidades: la autenticidad o la inautenticidad.

Ahora bien, para lograr una visión del ser-ahí en su totalidad, y captarle en la autenticidad de su ser, es necesario tener en cuenta la muerte. El "ser-ahí" sólo nos podrá ser accesible en la totalidad de su ser íntegro, cuando llegue a su extrema posibilidad: la muerte. "La pregunta acerca de la totalidad del \`ser-ahí' [...], implica el hacer un análisis positivo de fenómenos de la existencia omitidos hasta aquí. En el centro de estas consideraciones está la caracterización ontológica del \`ser relativamente al fin' en la forma del \`ser-ahí' y la obtención de un concepto existenciario de la muerte" (Heidegger, 1968: 259). Ahora bien, el problema está en que con la llegada de ésta se nos priva del objeto de nuestro análisis: el Dasein mismo. Ya hemos aludido, al hablar de la indeterminación e inasibilidad de la muerte, de la inexperimentabilidad de la misma. Tl tránsito al 'ya no ser ahí' saca al \`ser-ahí' justamente de la posibilidad de experimentar este tránsito y de

comprenderlo como experimentado" (Heidegger, 1968: 260). Y aunque podamos abrirnos a la muerte de los otros, esta experiencia, no nos es suficiente, pues por su ipseidad, el "ser-ahí" no puede transferir su muerte a otro. "No experimentamos en su genuino sentido el morir de los otros, sino que a lo sumo nos limitamos a `asistir a él'" (Heidegger, 1968: 261). No podemos saber qué sea la muerte para el que muere. Propiamente asistimos al agonizante, no a su muerte. Sólo podemos presenciar u observar externamente ese tránsito misterioso. En ese sentido, es oportuna la precisión de Castilla del Pino: "A través de la compasión por ellos podemos identificarnos y, por tanto, `ponernos' (imaginariamente, no puede ser de otro modo) en su situación, pero naturalmente ni siquiera imaginariamente nos morimos como ellos" (Castilla del Pino, "El duelo ante la muerte propia [Actitud ente el morir], en W AA, 1994: 23). En la compasión, algunos pueden incluso, en parte, intuir y compartir empáticamente la experiencia del que muere. Pero la muerte propia como irreferente es algo que, en último término, nos pertenece y afecta de un modo propio y exclusivo.

No obstante, esta dificultad se refiere a una concepción de la muerte como un "suceso puntual', que se entiende como sobrevenido al hombre desde fuera. Pero la muerte es algo más que eso para Heidegger. En verdad es un elemento ontológico del "ser-ahí". Tiene razón el profesor Buenaventura Pérez, al puntualizar que la consideración de la muerte como un suceso que termina con una existencia humana, vendría a ser un "análisis óntico" de la muerte. En cambio, averiguar cómo el ser humano se relaciona con su muerte vendrá a ser un análisis "ontológico" de la misma. Lo que caracteriza el modo específico del Dasein es la necesidad de comprenderse a sí mismo y al ser. Y es en esa tarea de preguntarse por sí mismo, que caracteriza a una existencia auténtica, donde descubrimos nuestro ser mortal, nuestra mortalidad, como una posibilidad radical. Además es una posibilidad constantemente presente. La muerte siempre es "inminente", pues es una posibilidad concomitante del vivir siempre presente. Como dice Savater, aunque en alguna situación no sea probable, siempre es posible. El ser humano existe en cuanto que todavía no

es lo que será y, en la medida en que es un "todavía no", remite y hace referencia constitutiva a su final. Por ello, una existencia es humana porque es mortal. Ya dijimos que los animales eran simplemente "perecederos".

Profundizando en la línea de Scheler, Heidegger nos dirá que la muerte es un modo de ser que el "ser-ahí" tiene que asumir desde el momento en que es. "El finar mentado con la muerte no significa un `haber llegado al fin' el `ser-ahí', sino un ser relativamente al fin de este ente. La muerte es un modo de ser que el `ser-ahí' toma sobre sí tan pronto como es: `Tan pronto como un hombre entre en la vida, es ya bastante viejo para morir'" (Heidegger, 1968: 268). La muerte como elemento ontológico hace que el `ser-ahí' sea un ser para el fin, para la muerte.

Ahora bien, si la muerte es un modo de ser del Dasein, podrá ser considerada en las tres direcciones de la existencialidad, a las que hemos aludido. "Existencia, facticidad, caída caracterizan el `ser relativamente a la muerte' y son por tanto ingredientes constitutivos del concepto existenciario de la muerte" (Heidegger, 1968: 275). Así, desde el "encontrarse", como asunción del ser dado, la muerte se rebela al Dasein como una situación que le viene dada desde el nacimiento. Desde su condición de "ser-yecto", la muerte se le aparece como una posibilidad inherente, irreferible e intrascendible."... desde el momento en que el `serahí' existe, es también ya yecto en esta posibilidad" (Heidegger, 1968: 274). Desde el "comprender" o "proyecto", la muerte aparece como la posibilidad en la que "le va al `ser-ahí' su `ser en el mundo' absolutamente. Su muerte es la posibilidad del `ya no poder ser ahí'" (Heidegger, 1968: 273). Posibilidad ante la que el Dasein se angustia. "En la angustia ante la muerte resulta puesto el `ser-ahí' ante sí mismo en cuanto entregado a la responsabilidad de la posibilidad irrebasable" (Heidegger, 1968: 277). Por último, en la "caída" como tercer modo del "cuidado", el "ser-ahí" camufla la condición de permanente posibilidad de la muerte distrayéndose en el mundo del "se". Es la muerte encubierta en el anonimato, un "ser relativamente a la muerte" impropio (cf. Heideger,

1968:75-278). En fin, más allá del estricto plano ontológico-heideggeriano, y dando a la "caída" un alcance y significado ético (autoengaño), diremos que implica una huida de sí mismo, que no es sino un estilo de vida "engañoso", alienado. Vida alienada, que puede acarrear, como ya vimos, consecuencias psicológicas morbosas, y en la que, por supuesto, no puede brotar el autoconocimiento profundo y personal del "ser relativamente a la muerte". El distraimiento es la represión de lo que angustia, y el objeto de la distracción es uno mismo como ser inquieto y angustiado. La huida centrífuga despersonaliza, aliena y malogra la llamada que encierra el sí mismo a la problematicidad, a asumir las cuestiones existenciales, de una manera responsable y creativa, que realiza y densifica el yo en un proyecto personal. La muerte puede ser la ocasión para el encuentro consigo mismo, y se teme porque puede ser que nos encontremos con un desconocido: ¡nuestro propio yo!

¿Pero cómo salir de esta inautenticidad? ¿Cuáles son las condiciones existenciales de una actitud auténtica ante la muerte? Un "ser relativamente a la muerte propio" deberá de implicar la comprensión de la muerte como su posibilidad más característica, radical y extrema. "La muerte es la más peculiar posibilidad del `ser-ahí" (Heidegger, 1968: 287). No es una posibilidad "a la mano", sino del ser del "ser-ahí". Hay que comprenderla sin debilitar dicha posibilidad, y por tanto no sólo pensarla, sino esperarla. Y esta espera implica introducir "bajo la forma de la espera lo posible en lo real". Así, la muerte se desvela para Heidegger en cuanto posibilidad "como la de la imposibilidad de la existencia en general". E insiste: "La muerte como posibilidad no da al `serahí' nada `que realizar', ni nada que como real pudiera ser él mismo. La muerte es la posibilidad de la imposibilidad de todo conducirse relativamente a [...] de todo existir". Y es proyectándose sobre su poder ser más peculiar, la muerte, como el "ser-ahí" se comprende a sí mismo, y existe auténticamente. La muerte "reivindica a éste en lo que tiene de singular"; lo singulariza en sí mismo en la medida en que la muerte es irreferente (Heidegger, 1968: 286, 287). El talante auténtico será el que

implica un reconocimiento de la muerte como la posibilidad de su ser total. Esto es lo que significa "correr al encuentro de la muerte". La muerte es la posibilidad que reduce a la nada al resto de las posibilidades, y que nos hace patente la totalidad de la existencia.

La angustia es un modo fundamental de nuestro existir que nos revela nuestra condición de entes arrojados a la existencia y abocados a la muerte. La angustia es entendida, por nuestro autor, como un temple o estado especial de ánimo, que nos patentiza la nada, y descubre a la existencia como sosteniéndose en la misma. Implica la conciencia existencial de la nada como enraizada en nuestra intimidad.

Existir auténticamente es, pues, para nuestro autor, existir desde la permanente posibilidad del morir. "El `ser relativamen te a la muerte' es en esencia angustia" (Heidegger, 1968: 290). De esta posibilidad radical, que es la muerte, están transidas las demás posibilidades, constituyéndolas en su modo de ser; esto hace que sean posibilidades finitas y como tales deben ser asumidas. Por tanto, como comenta A. de Waelhens, todas las potencialidades del Dasein están como en suspenso de esta posibilidad suprema. Y al aceptar éste su más extrema posibilidad, se comprende como nada. O mejor como posibilidad de no-ser. Sobre la posibilidad de un más allá de la muerte, Heidegger no se pronuncia en principio, ya que el análisis fenomenológico que lleva a cabo en la obra que comentamos, gira en torno al "ser en el mundo". No obstante, el "último Heidegger", en su opúsculo Gelassenhait (1959), reconoce que si el hombre es fiel a su más profunda vocación, y sigue buscando, con rigor filosófico-poético, el fundamento último de su realidad, descubrirá que el temple más adecuado a la existencia auténtica, que se enfrenta a la posible finitud, no es la angustia, sino la serenidad. Una serenidad que contempla no sólo la posibilidad de la nada, sino la posibilidad también de "algo" fundamental y misterioso (cf. Laín Entralgo, "Ante la muerte: lo que sabemos, lo que ignoramos, lo que podemos esperar", en W AA, 1994: 15).

Mediante la aceptación del "ser para la muerte" (o "estar a la muerte" = Sein zum Tode), el "ser-ahí", en su presente, recapitula el pasado y el proyecto hacia el futuro. Acepta el ser para la muerte, y la anticipación de la muerte como proyecto. De este modo, la muerte se nos aparece como fundamento de la historicidad humana. Para Heidegger, como para Scheler, la muerte es un elemento estructural. Pero para el primero especialmente, esta posibilidad siempre presente aunque no predecible, debe ser asumida por el Dasein en la angustia. El asumir esta posibilidad radical, que determina a todas las demás, y que amenaza con el no ser ya, es condición del "comprender" o "existir" auténtico. Este "estar a la muerte" revela al "ser-ahí" como finito. Existencia auténtica es, pues, existir desde sí mismo, aceptando libremente la posibilidad del morir (indigencia), como la máxima posibilidad, la más insuperable (ya que es inevitable), la más propia y personal del individuo (ya que me enfrenta y reduce a mi puro mí mismo), y la más irrelacional (ya que me cercena toda otra posibili dad). Confirma al hombre en su singularidad, y le define por su libertad para morir.

El análisis heideggeriano sobre la muerte, aun reconociendo su rigor, nos suscita una inquietud. La muerte comienza siendo señalada como una estructura ontológica de la existencia, y acaba siendo cantada como la posibilidad límite y extraordinria. ¿Pero esto no termina - como comenta Hans Küng - volviéndola inocua? (cf. Küng, 1983: 73). ¿Es que se puede eregir a la muerte en sentido de la vida humana, y en la posibilidad a la que uno debe dirigirse resueltamente? ¿No amenaza con la interrupción, y por tanto con la frustración del fin al que realmente aspira el "ser-ahí", que es su realización plena? ¿Esta frustración no hace a la muerte siempre "inoportuna y prematura"? ¿Más allá de una cierta conquista o toma de conciencia de la mismidad, la muerte no es, a la postre, la expropiación definitiva? ¿El intento de apropiación e interiorización no tiene unos límites insuperables? ¿No hay algo enigmático e intranquilizador que se nos escapa? ¿Al final, no se escamotea algo en este análisis? Lo que sabemos de la muerte lo sabemos con cierta seguridad. Así que es necesaria, permanentemente posible, e

intransferible. Sin embargo, sigue siendo un conocimiento insuficiente, que la envuelve en un halo de misterio y enigma. Sabemos, como dice Savater, cuando alguien está muerto, pero evidentemente no sabemos lo que es morirse visto desde dentro. ¿Qué es el fenecer mismo? ¿Qué realidad tiene como tal? ¿Qué realidad o ser tiene el terminar? ¿Qué destino óntico tiene en definitiva, el Dasein tras el deceso? La muerte, en primer lugar es algo que me pasa, no que yo hago, aunque yo procure a su vez asumirla desde una interpretación en consonancia con mi vida. Por lo tanto la muerte, en primer lugar se nos aparece como lo que me arrebata toda posibilidad, como privación, como algo negativo, y como pasión. Y aunque Heidegger no niega esto, vamos a profundizar en este aspecto, teniendo en cuenta la aportación de Jean Paul Sartre.

6.8. La muerte como la aniquiladora de toda significación

Curiosamente, Jean Paul Sartre, antes de dar una formulación conceptual y más formalizada de su filosofía, intentó comunicar su pensamiento a través de la literatura. Y así, su novela La Náusea es un excelente medio para acceder a su filosofía. En ella nos relata la extraña experiencia de Antoine Roquentin. Una experiencia que nos sitúa en presencia del ser y su misterio, y que nos revela lo que significa "existir". Mientras clasificamos y usamos las cosas, vivimos en la superficie, y no tenemos la experiencia de la existencia. Esta última sólo se desvelará si superamos el nivel de las explicaciones y las causas. Es entonces cuando caeremos en la cuenta de que lo único que podemos decir de las cosas y de nosotros mismos, es que estamos, y "estamos de más". "De más: fue la única relación que pude establecer entre los árboles, las verjas, los gijarros [...]. Y yo - flojo, lánguido, obsceno, dirigiendo, removiendo melancólicos pensamientos-, también yo estaba de más [...] de más para toda la eternidad." Esto es, estamos sin explicación, sin razón posible, estamos absurdamente. El absurdo es algo fundamental y absoluto, sin relación a nada. La existencia es contingencia, gratuidad injustificable. Sartre termina su novela con esta tesis: "Todo lo que existe nace sin razón, se

prolonga por debilidad y muere por causalidad". Y todo ello resulta nauseabundo, repugnante y estúpido. "Lo esencial es la contingencia [...]. Cuando uno llega a comprenderlo, se le revuelve el estómago y todo empieza a flotar [...]; eso es la náusea' (Sartre, 1981: 166, 172, 168-169).

Pero es en su ontología fenomenológica, que desarrolla en su obra fudamental El Ser y la Nada, donde consigue una categorización má rigurosa de esta experiencia metafísica. Para Sartre se recortan dos realidades fundamentales: el "en-sí" y el "para-sí". El "en-sí", como ser transfenoménico, viene a ser las cosas materiales, entes masivos, increados, idénticos en su sólida plenitud. "El ser `en-sí' es lo que es", siendo completa positividad. Simplemente es, no siendo ni posible, ni imposible. Esto es lo que que quiere decir la expresión "el ser es superfluo", "está de más". La conciencia no puede derivar el ser de nada, ni de otro ser, ni de una posibilidad, ni de una ley. Increado, sin razón de ser, sin conexión con otro ser. Es la facticidad bruta y gratuita. "El ser es, sin razón, sin causa y sin necesidad; la definición misma del ser nos presenta su contingencia originaria" (Sartre, 1976: 750). En este sentido tiene razón Laín Entralgo cuando sostiene que en Sartre no nos encontramos con una "ontogenia", pues el ser "en-sí" no tiene origen. Con lo que nos encontramos es más bien con una "antropogenia", y una "antropodicea", en la medida en que describe el origen del "para-sí", e intenta una justificación del mismo. Y es que el ser "en-sí" así descrito no agota el ser. Frente a él, aparece la conciencia de esta experiencia metafísica (el hombre). La conciencia o ser "para-sí" surge en el seno del ser "en-sí". Y con relación a su ser transfenomenal, Sartre dirá que es siempre conciencia de algo (conciencia posicional), pues es intencionalidad abierta hacia; está constantemente proyectada fuera de sí misma, hacia objetos exteriores, siendo, pues, inseparable del ser "ensí". La conciencia es huida de sí misma, deslizamiento fuera de sí, negación a ser sustancia. Como dice Sartre, la conciencia estalla hacia el mundo, pero sin coincidir nunca con él. Yo no puedo afirmar algo más que a condición de no serlo. Conocer, pues, una cosa, es saber que no se es tal cosa. Si el ser "en-sí"

es el reino de la identidad, la conciencia es desdoblamiento y no coincidencia plena consigo misma; surge como nihilización del "en-sí". Sostiene a la nada al determinarse como una falta de ser, como el no ser del "en-sí". La negación afecta a la estructura interna de su ser. La conciencia es, pues, el ser por el que la nada viene al mundo, como una especie de agujero en el ser compacto. Y es fundamento de sí como defecto de ser, al hacerse determinar en su ser por un ser que no es ella. Además, el ser "para-sí" está presente a sí mismo, es conciencia de sí misma entendida como una relación inmediata de sí a sí de la conciencia. Ello también supone una fisura en el ser, la separación del sujeto de sí mismo, y eso también es la nada. La nada es pues una "secreción del ser" (cf. Sartre, 1976: 66, 128-129).

Además, con la nada de la subjetividad, está relacionada su libertad. "El hombre es libre porque no es sí mismo, sino presencia a sí. El ser que es lo que es no puede ser libre. La libertad es precisamente la nada que es sida en el meollo del hombre, y que obliga a la realidad humana a hacerse en vez de ser [...]. Para la realidad humana ser es elegirse [...], la libertad [...] es el ser del hombre, es decir, su nada de ser" (Sartre, 1976: 546). El ser "en-sí", lleno de sí mismo, no es libre en su plenitud compacta. En cambio, el hombre es libre, pudiendo separarse, distanciarse de sí mismo y del mundo, e interrogarse. El hombre es libre en sus emociones, pasiones y actos voluntarios. Su libertad le da capacidad para elegir los medios, los fines, y crear valores. El valor como ideal lo hace surgir la libertad, y lo mantiene o lo destruye, según le place, sin excusas, ni recursos posibles. La libertad es, pues, decisión gratuita e injustificable, al estar más allá de toda razón. En este sentido, la existencia precede a la esencia. "El acto decide de sus fines y sus móviles, y el acto es expresión de su libertad [...]. Pero la libertad no tiene esencia. No está sometida a ninguna necesidad lógica [...]. En ella la existencia precede y determina a la esencia' (Sartre, 1976: 542-543). Y en otro texto vuelve a recordar esta tesis: "Hay por lo menos un ser en el mundo en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre o, como dice

Heidegger, la realidad humana. El hombre [...] empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así pues, no hay naturaleza humana" (Sartre, 1973: 17; c£ 37, 56-57). El hombre, por lo tanto, se define descansando su decisión en sí mismo de un modo absoluto. "Pero si verdaderamente la existencia precede a la esencia, el hombre es responsable de lo que es." "Estamos solos, sin excusas. Es lo que expresaré diciendo que el hombre está condenado a ser libre [...]. El hombre sin ningún apoyo ni socorro, está condenado a cada instante a inventar al hombre.""... Recordamos al hombre que no hay otro legislador que él mismo, y que es en el desamparo donde decidirá de sí mismo" (Sartre, 1976: 19, 27-28, 64). La conciencia es, pues, nihilización, trascendencia y libertad.

Con la conciencia-libertad se constituye el pasado como relación original y nihilizante del "para-sí" al "en-sí". Esto quiere decir que el pasado es el "en-sí" siempre creciente que somos. Un pasado irremediable. Y cuando muramos sólo seremos eso. "En el límite, en el instante infinitesimal, de mi muerte, no seré ya más que pasado. Él sólo me definirá [.. .1. Por la muerte, el para-sí se trueca para siempre en en-sí en la medida en que se ha deslizado íntegramente al pasado" (Sartre, 1976: 169; cf. 660). No obstante, mientras vivamos, podremos asumir la facticidad del pasado, y darle un sentido covirtiéndola así en un medio para el ejercicio de la libertad.

Según Sartre, somos responsables de nuestra existencia, y el hombre se angustia cuando toma conciencia de su libertad y su nada; cuando se sabe solo y sin ayuda, sin posibilidad de proyectar su responsabilidad sobre algo. La "mala fe" o "el mal ontológico de la conciencia" es pretender que uno ha nacido con un ser determinado, en vez de reconocer que nos pasamos la vida intentando hacernos a nosotros mismos (cf. Sartre, 1973: 22 y ss., 40, 56; 1976: 91 y ss.).

Junto a ello, nuestro autor añade que, en su tarea de autoconquista libérrima, el hombre se revela como "una pasión inútil". Y ello porque en

todo proyecto lo que el hombre intenta es salvar su carencia de ser. El hombre desea ser fundamento de sí mismo, llegando a ser el "en-sí" que no es. Desea llegar a ser ens causa su¡". Lo que ocurre es que un "en-sí-para-sí" es una contradicción imposible (cf. Sartre, 1976: 690-691, 747, 751, 754-755).

La naturaleza y los objetivos principales de este ensayo nos impiden hacer una reflexión en profundidad sobre la ontología fenomenológica del filósofo francés. Diremos simplemente que su planteamiento parece condicionado por una intuición metafísica: la repulsa del ser. Un ser que se capta como opaco, indiferente y gratuito. La conciencia que interroga y conoce, no puede existir más que separándose de la positividad del ser. Así, su filosofía sobre la nada y los valores es una consecuencia de su ontología. Pero su descripción fenomenológica, nos resulta, cuando menos, discutible. Creemos que cabe otra ontología que destaque la contingencia de los seres y, a partir de aquí, postule una posible religación que dé consistencia y sentido a la realidad óntica. Cabe una interpretación metafísica que abarque a todos los seres, y que busque una causa y sentido más allá de la conciencia y libertad humanas, aunque se revele y anuncie a través de ellas. Esto implica, naturalmente, la captación del contenido analógico del concepto de ser, al que ya se aludió al reflexionar sobre la "hipótesis creacionista". Por otro lado, la concepción de la conciencia que defiende, nos parece un tanto extrema. Es cierto que la conciencia en cuanto objetivación de la realidad es tendencia hacia lo que carece, y desdoblamiento de su propia realidad: autoconciencia y conciencia del objeto. Pero eso no parece legitimar, sin más, la tesis de que la conciencia "no sea" en radical oposición antitética a la realidad preconsciente. En este sentido nos parece oportuna la crítica de Ricoeur: "Pero en el curso de esa marcha triunfal de la negación se ha perdido una cosa, y es su relación con el poder de afirmación que nos constituye; el `para-sí' del hombre no se resuelve en modo alguno en su oposición al `en-sí' de las cosas; semejante oposición entre un `para-sí' anonadador y un `en-sí' reificado deja todavía ambos términos en estado de exterioridad recíproca, y más que dialéctica, a lo que

tiende es a una dicotomía entre un `ser' consistente y una `nada' que se desgaja y se aisla" (Ricoeur, 1982: 153). El "para-sí" es también, más allá de su negación en relación al objeto, esfuerzo y capacidad de existir en relación dialéctica con dicho objeto. ¿Es que las capacidades humanas de conocimiento, de elección, de comunicación, de transformación del mundo, las inclinaciones y necesidades, no revelan una densidad óntica de la condición humana, aunque sea distinta, e incluso superior a la del mundo objetivable? En este sentido no nos parece aceptable la tesis sartreana de la absoluta negatividad de la conciencia. ¿No es más bien el ser humano una realidad rica en posibilidades e indigente a la vez? Una paradoja que pusimos bien de manifiesto al abordar el enigma del mal. Por ello también nos parece discutible su concepción de una libertad absoluta, que pretende legitimar su tesis de una existencia que precede a la esencia. No hay naturaleza humana, sino sólo libertad. Sin embargo, pensamos que siempre "somos seres humanos", ya que existe un dinamismo teleológico, definidor de lo "humano". Hemos visto que el hombre es deseo y capacidad de conocer, de amar y de transformación. Pero ello entendido como una llamada a la libertad creativa y responsable. De ahí la plasticidad de la condición humana, llamada a desplegarse y concretarse en las diversas soluciones, que constituyen las diversas culturas y civilizaciones. Entendemos que la naturaleza humana no se opone, sino que integra a la libertad, y las diversas culturas nos enseñan que no hay una sola manera de ser hombre. Lo que ocurre es que Sartre no distingue entre la "esencia universal" que nos hace hombres, y la esencia individual que nos hace un hombre determinado. La primera presenta, una cierta indeterminación, una plasticidad que, en el fondo, encierra una llamada a la tarea libre y responsable de la propia vocación. Frente a Sartre, pensamos que hay un ser transituacional, que orienta la acción particular, aunque no la determina de un modo unívoco.

De todos modos, lo que nos interesa destacar, en el contexto de este proceso libre de autorrealización significante del "para-sí", que constituye la vida humana, es el juicio que merece para Sartre la perspectiva y el hecho de

la muerte. Sartre señala que si la consideramos como un acontecimiento de la vida, parece revelársenos como lo que pone término a un proceso existente, incidiendo en su significación. Compara a la muerte con el acorde final de una melodía: "Así, el acorde final de una melodía mira por una faz hacia el silencio, es decir, hacia la nada del sonido que seguirá a la melodía; [.. .1; pero por la otra faz, se adhiere a ese plenum de ser que es la melodía considerada: sin él, la melodía quedaría en el aire, y ésta indecisión final remontaría contra corriente de nota en nota, para conferir a cada una de ellas un carácter inconcluso". Desde esta perspectiva, se intenta interiorizar la muerte, hacerla propia: "Se convierte en el sentido de la vida, como el acorde de resolución es el sentido de la melodía" (Sartre, 1976: 650, 651). Éste fue el intento de humanización de la muerte llevado a cabo por Heidegger. Pero Sartre no está de acuerdo con él, advirtiendo el carácter absurdo de la muerte: "Toda tentación de considerarla como un acorde de resolución al término de una melodía debe ser rigurosamene apartada' (Sartre, 1976: 652). Tampoco le resulta viable la resuelta decisión heideggeriana de esperar la muerte. Puede esperarse una muerte particular, pero no la muerte en general. Sólo se puede aguardar un acontecimiento determinado. Pero éste no es el caso de mi muerte, que está condicionada por una infinitud de factores o variables indeterminables. Las únicas excepciones serían la muerte por vejez, y por condena a muerte explícita. Pero lo propio de la muerte es que puede sorprendernos. Además, la muerte es la aniquiladora de todas mis posibilidades. La muerte - dice Sartre - "no puede ser captada como posibilidad, sino, al contrario, como la nihilización de todas mis posibilidades, nihilización que no forma parte ya de mis posibilidades. Así, la muerte no es mi posibilidad de no realizar más presencia en el mundo, sino una nihilización siempre posible de mis posibles, que está fuera de mis posibilidades" (Sartre, 1976: 650).

La vida humana es significante, haciéndose anunciar por lo que es por venir. En este sentido, la vida anuncia su significado prefigurado en su compromiso con un futuro. El pasado "toma del presente su sentido"; y es en

él donde éste se ratifica o se transforma. De ahí la necesidad de esperarnos a nosotros mismos. Todo ello descansa en la temporalidad del "para-sí". Nuestra vida es una cadena de esperas, que descansa en un término último. Es el término que me define y fija mi vida. Pero esta interpretación de la muerte, desde el punto de vista del "status viatoris", a la que ya hemos aludido, es cuestionada por Sartre. En la medida en que la muerte nos es dada, esto es, no descansa en nuestra propia libertad, arrebata a la vida toda significación. "Si hay espera de esperas de espera y si, de golpe, el objeto de mi espera última y el mismo que espera son suprimidos, la espera recibe retrospectivamente carácter de absurdo" (Sartre, 1976: 659). Desde su temporalidad, el "para-sí" reclama siempre un después significante. (De ahí también, como vimos, lo absurdo del suicidio.) En este sentido, la vida es un trascender continuamente las situaciones concretas, y las conquistas particulares. Es un rebasamiento siempre en marcha. Hay siempre una contradicción entre nuestros anhelos más profundos y originarios, siempre insatisfechos, y nuestra estructura finita. Es algo que ya destacamos al analizar la insaciabilidad de la acción humana, la incoincidencia de nuestra condición. Pero: "¿Qué podría significar entonces una espera de la muerte, sino la espera de un acontecimiento indeterminado que reducirá toda espera a lo absurdo, incluida la de la muerte? La espera de la muerte se destruiría a sí misma, pues sería la negación de toda espera". La muerte no puede ser una posibilidad para el hombre, ni pertenece a su estructura ontológica (Sartre, 1976: 660, 665). La muerte es sólo un acontecimiento aniquilador.

Claro que sobre una vida muerta, con toda su carga de absurdidad, puede jugar la "memoria del otro", intentando custodiarla. El otro puede reconstruir la vida del muerto. Por tanto, la actitud de los vivos juega e incide sobre los muertos. Y es que el "ser-para-otros" del "ser-para-sí" también afecta a los muertos. El hombre al proyectarse decide, entre otras cosas, sobre la importancia de los que le precedieron, sean allegados o meros próxi mos. En este sentido, la vida muerta, "tampoco cesa de cambiar, pero no se hace, sino que es hecha". Claro que ella no será ya responsable de la ratificación o

modificación de su sentido; esto último le vendrá del exterior. El muerto es desposeído de su ser y sentido, que es asumido por los otros vivos. Esta contingencia radical, significa "la metamorfosis de nuestro ser en destino". Por todo ello, y resumiendo, Sartre concluye frente a Heidegger, "que la muerte, lejos de ser mi posibilidad propia, es un hecho contingente que, en tanto que tal, me escapa por principio y pertenece originariamente a mi facticidad. No puedo ni descubrir mi muerte, ni esperarla, ni adoptar una actitud hacia ella, pues mi muerte es lo que se revela como lo indescubrible, lo que desarma todas las esperas [...] cuyo sentido está confiado para siempre a otros que nosotros. La muerte es un puro hecho como el nacimiento; nos viene desde fuera y nos transforma en afuera" (Sartre, 1976: 663-666).

Ciertamente toda la reflexión de Sartre sobre la reinterpretación de la vida del que ha muerto por parte de los que le sobreviven, está condicionada por su concepción pesimista sobre las relaciones con el otro (una dialéctica de la cosificación). Sin dejar de señalar lo unilateral de su planteamiento, hay que reconocer que dibuja un esquema teórico, que puede ser útil para analizar tantas manipulaciones de lo que la sociología de la muerte ha llamado el "muerto fecundo".

Pero a pesar de todo, al final, Sartre intenta una superación de este negro panorama, que nos recuerda el argumento epicúreo. La muerte, en el fondo, no lesiona a nuestro yo, a nuestra libertad, que permanece "total e infinita". La muerte al no ser realizable, no es ni una posibilidad mía, ni obstáculo a mis proyectos. No somos libres para la muerte, sino simplemente mortales. Esto es, la muerte deviene por añadidura, y acaba alienando nuestros proyectos.

En nuestra reflexión crítica tenemos que comenzar por destacar que Sartre no está de acuerdo con la identificación heideggeriana de muerte y finitud. La muerte es, como acabamos de ver, una contingencia fáctica, mientras que la finitud "es una estructura ontológica del para-sí que determina a la libertad"

(Sartre, 1976: 667). Elegirse es ser finito. Ahora bien, intentando matizar esta confrontación, tenemos que precisar que Heidegger realiza, como vimos, un análisis de la muerte desde la vida. Y desde esta perspectiva, tiene razón al señalar que la muerte se dibuja como una posibilidad que necesariamente tenemos que tener presente en nuestro proyecto, para que alumbremos una existencia auténtica. En este sentido, con Scheler y Heidegger, reconocemos a la muerte como parte de nuestra estructura ontológica, que testimonia nuestra condición finita. La exteriorización de la muerte, sin más, que Sartre defiende, nos parece un intento forzado, que violenta el contenido del análisis fenomenológico. La muerte es evidentemente una amenaza para nuestros proyectos desde el lado de acá de la existencia, afectando, pues, a mi libertad de proyectarme y realizarme. Cosa que, por otro lado, el mismo Sartre reconoce en su análisis. Y es que la exteriorización epicúrea de la muerte que lleva a cabo, le sirve para proclamar una "soberana" libertad que, a pesar de todo, queda en suspenso y transida de sinsentido último. Su subjetivismo voluntarista rezuma un nihilismo que impide una fundamentación coherente y con sentido de la ética. Acaba resaltando una libertad inútil. Al humanismo sartreano sólo le queda la afirmación incondicional de la libertad, con el trasfondo de un horizonte último de fracaso, garantizado por el proyecto inútil, que es el hombre (un proyecto "divinizador" de síntesis de "en-sí" y "para-sí"), y por la muerte.

No obstante, lo acertado de la crítica sartreana al planteamiento de Heidegger está, a nuestro juicio, en cuestionar su intento de asumir el proyecto de "estar a la muerte", como la posibilidad más radical y fundamental del ser humano. Su empeño de hacernos ver la necesidad de asumir la propia muerte como condición de una existencia auténtica, queda "herido de muerte" por el horizonte de nihilismo en que se sitúa. Esta concepción implica vivir asumiendo la posibilidad de la nada. ¿Pero la "nada" puede ser realmente una posibilidad?

La contraposición Heidegger-Sartre nos ayuda a destacar lo paradójico de

la muerte humana. Por un lado, la muerte está referida a la vida, como posibilidad inscrita en ella, y "culminación" de la misma. Pero, por otro lado, aparece como lo más exterior a la vida, siendo su negación. Quizá la única manera de percibir la verdad de las afirmaciones de estos dos filósofos, sea intentar asumirlas en una tensión dialéctica. Es cierto que la muerte en cuan to significa aniquilación de la vida, es algo exterior. Y en este sentido también tenía razón Wittgenstein cuando afirmaba epicúreamente que la muerte no se puede vivir, no es un acto de la vida, sino una violencia padecida. Pero esa "exterioridad" de la muerte no la agota en su misterio, porque ella no deja de afectarnos, y nos cualifica como mortales. La finitud, mal que nos pese, define nuestra condición y todas nuestras posibilidades. Lo paradójico es que la muerte no es ni absolutamente "externa" debido a nuestra mortalidad, ni absolutamente "interna' debido a que con ella se acaba la vida y todos sus acontecimientos y posibilidades. En este sentido, tenía razón Heidegger al considerarla la posibilidad imposible, la que acaba con todas las posibilidades. El límite paradójico de la muerte también quedaba resaltado, como vimos por su carácter indeterminable. La muerte, como afirma el profesor Buenaventura Pérez, es un acontecimiento límite no «resoluble" por la mente humana; está más allá de las capacidades de nuestro pensamiento, no pudiendo, a la postre, ni pensarse, ni comprenderse. Y en esta tensión, la muerte acaba mostrándosenos como una realidad tremendamente trágica, pues cuestiona radicalmente el sentido de la existencia humana y de la libertad, al ratificar la insuficiencia de nuestro proyecto. Desde esta óptica, difícilmente puede ser asumida como una aceptable "autoclasura de nuestra existencia". La muerte como desposesión nos revela nuestra última no coincidencia con nosotros mismos, el que no nos poseemos radicalmente. De ello ya hemos hablado al referirnos al enigma del mal. Como dice Gevaert, con la muerte realizamos la experiencia de que no estamos en la raíz de nuestra propia vida, de que no somos el fundamento de nosotros mismos, ni la norma última de los valores. Y ello, ¿no nos está diciendo también que la vida es un "don", que se nos da y se nos quita? Debemos, pues, seguir profundizando en las condiciones de este enigma que es el morir humano.

6.9. La muerte al servicio del progreso y el sentido de la historia

En la modernidad se quiso ver el sentido de la vida humana en la idea de progreso. "La creencia en la efectividad humana - por decirlo así, metafísica - del progreso es consustancial con el alma del hombre moderno" (García Morente, 1980: 15). Un progreso que se ubica en el contexto de un devenir histórico, que requirió la superación de la concepción cíclica de la tradición griega. Y fueron Agustín de Hipona y la Patrística los que alumbraron la idea de la historia, concebida como una trayectoria, como un proceso hacia delante. En este sentido, tiene razón Umberto Eco cuando afirma que fue el cristianismo el que inventó la historia. Es más, el concepto de una "historia univesal" como "trama unitaria y progresivamente adecuada para la realización del hombre" tiene un orígen religioso-teológico. Concretamente se encuentra en la historia del Antiguo Testamento (Tornos, "Sobre la teología de la historia", Isegoría, 1991: 174). Es cierto que la idea moderna de una historia universal no es una mera trasposición, al orden profano, de la idea religiosa de una historia de la salvación. Jugaron también otros elementos culturales y sociales. Pero, de alguna manera, la idea de la historia humana como proceso unitario, está implícita en la concepción bíblica (Ruiz de la Peña, 1980: 50 y ss.). En la modernidad esta idea de historia unitaria adquirió la forma de un postulado racional, de una idea de la razón. Idea que alimentó el proyecto de una razón emancipadora universal: la razón ilustrada, a la que ya hemos aludido en este ensayo al referirnos a la "perversión de la ilustración". Ella fue la que alumbró la idea moderna de progreso.

¿Pero qué es progresar, al margen de las modalidades históricas en que se haya concretado el progreso? La esencia del progreso implica un movimiento hacia una meta otorgadora de sentido, porque se estima como preferible. Movimiento libre e inteligente del sujeto humano que dirije, cambia y explota las potencialidades de la realidad, de cara a conquistar resultados y obtener productos, que respondan a deseos y finalidades humanos. En el fondo de

todo, lo que están son los valores, que hacen más atractivas y preferibles unas cosas que otras. Las cosas y las metas revestidas de un "cariz de bondad" son estimadas como más o menos valiosas, y por esta razón procuramos disponer nuestro mundo conforme a nuestras preferencias. "En resumen, el progreso es la realización del reino de los valores por el esfuerzo humano" (García Morente, 1980: 45). Progresar es la acción que lleva a ser mejor, a valer más porque se han logrado mejores realizaciones de los valores, habida cuenta de su jerarquía. El criterio del progreso está pues en los valores. Cabe hablar de progreso individual o personal, pero la creencia en el progreso deberá también descansar en la experiencia histórica. Y así, el progreso social dependerá del juicio que merezca un período de la historia respecto a otro que le haya precedido. Pero en cuanto que el concepto de progreso (no los progresos particulares) es una categoría de totalidad (remite a la totalidad de los valores), el progreso no concluye nunca, tiene la nota de la infinitud o inconclusión. Y ello porque la realización o cumplimiento de un valor nunca se da de un modo definitivo. Y en este sentido, el progreso es un signo o cifra de trascendencia.

Desde la idea de progreso, algunos han pensado que si la vida humana individual carece hoy de sentido último, sí lo tiene en cambio el devenir de la historia. Quizá se encuentre en el futuro, gracias al autodesarrollo intrahistórico, la solución de esa última inadecuación que hoy padece el ser humano. ¿Quedará, pues, iluminado el enigma humano, desde un sentido de la historia?

El hombre (la humanidad) se va autoconquistando a lo largo del tiempo, y el problema del sentido de la historia incumbe a la empresa humana en el tiempo. Ella deberá alimentar la esperanza de que se consiga alumbrar un mundo más humano, donde todo hombre sea reconocido y tratado como tal, y, por tanto, cada uno pueda realizar su humanidad de un modo más profundo y auténtico. Y es que el sentido-finalidad de la historia no puede ser sino el hombre mismo. Habrá, pues, progreso y sentido de la historia cuando se

avance hacia la realización del ideal humano. De modo formal, podemos decir que habrá progreso cuando se desarrollen, cada vez mejor, las dimensiones esenciales del hombre, el ideal humano, sea éste la libertad, la justicia, la plenitud humana, etc. El problema está en ponerse de acuerdo sobre el alcance de estos términos. Además, su plasmación práctica, su realización histórica, está transida de ambigüedad.

No podemos defender, sin más, la creencia en un progreso universal y unilineal. Esto fue el fruto de un etnocentrismo hoy superado. Con relación a determinados valores, un período histórico con relación a otros, puede dar testimonio de avances o retrocesos. En Occidente, por ejemplo, se puede hablar, desde la modernidad, de un progreso científico-técnico. ¿Pero se puede hablar con la misma seguridad de un progreso social y político? Ya en el siglo XVIII, Rousseau, por ejemplo, dudó de ello, y lo denunció en su famoso Discurso sobre las ciencia y las artes. El progreso material, el éxito en la productividad, no es sinónimo, sin más, de un progreso de justicia social. La economía de libre mercado, comparada con la economía hiperestatalizada del difunto socialismo real, resolvió el problema de la producción, pero tiene pendiente el problema de la justa distribución de los bienes y posibilidades, el problema de un control moral y social de la plusvalía, y el de alumbrar un sentido que supere el nihilismo posmoderno. Y otro tanto podemos decir del progreso moral en general. Los problemas y temas éticos son realmente complejos, y no se pueden tratar sin ubicarlos debidamente en el contexto socio-cultural correspondiente. Podremos hacer valoraciones concretas con relación a un momento histórico, y con relación a algún valor ético, o un derecho humano. Así, por ejemplo, comparando el siglo XIX con la actualidad, podemos decir que las condiciones de vida de las clases asalariadas europeas han mejorado, y en este sentido se ha promovido la justicia. Pero si tenemos en cuenta que los recursos y las posibilidades de distribución de bienes son hoy infinitamente superiores a los de la sociedad de nuestros bisabuelos, la valoración que acabamos de hacer a lo mejor no está tan clara, o merecería ciertas matizaciones. Hoy en día, podemos afirmar

que hay un consenso muy amplio sobre determinados derechos humanos, que pueden concebirse, para una gran masa de la población, como el contenido de una cierta "ley natural'. Pero ello es compatible con una cierta historicidad de la misma, que hace posible el progreso ético y moral. Se puede dar un avance en el desvelamiento y enriquecimiento de esa ley, que no está escrita definitivamente. A nivel teórico, el progreso ético está sujeto al desarrollo de la autocomprensión humana, al descubrimiento de nuevos valores, como los ecológicos, por ejemplo. En el terreno práctico, en el de la vida moral, la cosa es más complicada. El progreso aquí consistirá en ampliar las realizaciones particulares, las aplicaciones concretas de esos principios universales, sintonizando con nuevas posibilidades, y las peculiar¡ dades de cada situación. Y en este nivel, la historia humana, desgraciadamente, es el testimonio dramático del avance y del retroceso, que puede oscurecer el sentido de la historia. Nos da la impresión de que la historia humana, moralmente hablando, es el ámbito de la ambigüedad. El terrorismo y las confrontaciones bélicas de la actualidad alimentadas por odios y fundamentalismos irreconciliables, las trágicas y forzadas emigraciones ilegales, y las hambrunas y bolsas de pobreza, no parecen garantizar un significado último. En general la historia humana es mezcla de éxitos y fracasos. Es cierto que nuestras experiencias parciales de sentido y autorrealización humanas (avances científicos, mejoras sociales y económicas, avances culturales, etc.) propician el recuerdo y el agradecimiento con nuestros antepasados, y el compromiso colegiado con nuestros contemporáneos y con los que nos han de suceder. Pero estas experiencias presentan otra cara nada tranquilizadora: el sufrimiento del inocente por la "escasez de solidaridad", y los imprevistos efectos disfuncionales. La historia de los hombres es la mezcla de luces y sombras, de alegría y dolor, de sabiduría y de ignorancias y errores. Coexistencia, pues, de sentido y sinsentido. En definitiva la historia parece el lugar de la razón y del absurdo. Por ello tiene razón E.Schillebeeckx cuando escribe: "El lógos y la facticidad se hallan en una tensión insoluble, y para nosotros la historia es ambivalente: no podemos anticipar de forma teórica y racional el

sentido total universal. Como la historia no ha concluido, toda exigencia de sentido particular está sometida a una duda radical que ni la filosofía, ni la ciencia pueden disipar" (Schillebeeckx, 1981: 581).

Es posible, a pesar de todo, que la tarea de una filosofía de la historia consista en intentar descubrir una racionalidad y un sentido, en y más allá de los hechos contingentes y de las experiencias dolorosas, anómicas, y absurdas; o como dice Reyes Mate, en preguntarnos "por la razón desde la sinrazón experimentada" (Mate, 1991: 175). Contestar a esta pregunta quizá pueda iluminar una tarea colectiva consistente en intentar que la historia tenga más sentido humanizándola, esto es, luchando contra el mal.

Es cierto que el sujeto humano, individualmente considerado, pueda ser racional al actuar, en un contexto determinado, de acuerdo con unos fines. Pero de ahí no se puede extrapolar legítimamente que la humanidad toda sea protagonista de una historia con un fin, que implique el logro del telos humano a nivel personal y universal. Podemos contar historias, ¿pero podemos alumbrar un significado y teleología universales? No obstante, ha habido concepciones de la historia que lo han intentado, interpretando la historia como un proceso, e incluso como un sistema unitario que integra la vida y la muerte humanas. Pero ello ha dado como resultado la unilateral "historia de los vencedores", con la que tienen que ver, cada una a su manera, la filosofía de la historia de Hegel y la del marxismo clásico.

El punto de partida de la filosofía idealista alemana está en Kant, por haber considerado al sujeto como el fundamento de su teoría del conocimiento y de la moral. Sin embargo, la actividad y la libertad del sujeto tenían todavía un despliegue limitado, por admitir una "cosa-en-sí" que escapaba a la actividad de la conciencia cognoscitiva, y un Dios que limitaba la soberanía de la conciencia moral. Los filósofos idealistas posteriores quisieron superar todo dualismo, extrayendo de la conciencia no sólo las formas a priori, sino también el contenido. Pero, más allá del idealismo

subjetivo de Fichte, y del objetivo de Schelling, fue Hegel el que se identificó con el idealismo absoluto, al plantear una identidad absoluta entre el sujeto y el objeto. El principio de toda realidad, la Idea, el Ser o la Razón, es lo inmediato indeterminado, que como ser puro sin contenido, es el vacío o la Nada. Pero este Ser y Nada es movimiento, que precisamente se objetiva. Y esta exteriorización de sí o extrañamiento, es la Naturaleza ("el ser otro de la Idea"). Y en ese proceso, llega un momento en que la Idea vuelve sobre sí misma, con el aparecer de la conciencia, de la racionalidad, del Espíritu. El "espíritu subjetivo" es el individuo en cuanto libertad y subjetividad en el mundo, y está relacionado con las ciencias humanas, como la antropología y la psicología. El "espíritu objetivo" tiene lugar cuando concibe su propia esencia en tanto que esencia racional, que da como fruto la objetividad de la realidad moral, jurídica y científica. El "Espíritu Absoluto", en fin, es la presencia total e integral del Espíritu en su propia autorreflexión, que se manifiesta en el arte, la religión, y la filosofía. En el primero, el Absoluto se expresa en lo bello, en la segunda el absoluto es representado, y en la tercera, la máxima manifestación del Espíritu, el Absoluto es pensado. Es entonces cuando la Idea vuelve a sí misma, tras hacer ese recorrido, que le permite reconciliarse con la realidad. Por tanto, el proceso del mundo no es para Hegel, sino un proceso de autoconocimiento espiritual, gracias al cual el Espíritu adquiere conciencia de toda su riqueza desplegada en el proceso de fenomenización, llegando a reconocerse a sí mismo como Espíritu, y desapareciendo todo dualismo de sujeto y objeto.

No obstante, a nuestro modesto juicio, Hegel fracasó, a pesar de su gigantesco esfuerzo, al intentar alumbrar un sentido suficientemente satisfactorio para la persona humana, con su concepción panlogista y unitario-sistemática de la realidad toda, y de la historia. En el sistema de Hegel, el sujeto del acontecer natural e histórico es la Idea, la Razón o el Espíritu. En este sistema monista y panlogista, el hombre no es sino el instrumento u órgano de concienciación de la Razón. Por ello el individuo está al servicio de la especie, y en último término de la Idea. A la postre el

hombre es un momento en el desarrollo lógico de la Idea, un momento en el proceso de autoconocimiento del Absoluto. Su panlogismo optimista quedó muy bien expresado en este texto: "... la única idea que la filosofía aporta es la muy simple de la Razón; la idea de que la Razón gobierna el mundo y que, por consiguiente, también la historia universal se ha desarrollado de un modo racional' (Hegel, 1972: 45). Mediante el conocimiento especulativo de la filosofía se demuestra que la Razón es la sustancia, la potencia infinita, y la materia infinita de toda la realidad. "Lo racional es lo que existe en sí y para sí, aquello de donde proviene todo cuanto tiene un valor. Se da de diferentes formas; pero su naturaleza, que consiste en ser fin, se manifiesta y se explicita con el máximo de claridad en esas figuras multiformes a las que llamamos pueblos" (Hegel, 1972: 46; cf 1974: 107). No hay, en verdad, azar, sino que todo es fruto de la presencia racional en la historia. La historia es la manifestación de la razón, cuya necesidad hay que saber descubrir mediante la reflexión (cf. Hegel, 1974: 44 y ss.). Todo, los individuos, los pueblos y los Estados están sujetos al plan de la Razón, porque la "astucia de la Razón (List der Vernunft), equivalente racional del concepto religioso de Providencia, pone el conocimiento, las pasiones y los intereses de los hombres a su servicio. Y especialmente: "Los grandes hombres de la historia son aquellos cuyos fines particulares contienen la sustancialidad conferida por la voluntad del espíritu universal" (Hegel, 1972: 118; cf. 1974: 76, 83, 85, 91, 94, 97). Naturalmente, esta interpretación le permite a Hegel una justificación de la historia y de sus negatividades. El sacrificio de los individuos y la ruina de los imperios están al servicio y redundan en beneficio del fin último: las manifestaciones particulares y caducas son precisas para el autodesarrollo del Espíritu. De este modo se construye una teodicea que justifica la historia universal en sí misma, y que sustituye la escatología cristiana por una escatología presente en la reconciliación racional del saber absoluto (Hegel, 1972: 68).

Sin embargo, en esta filosofía que se nos aparece como un apoteósico triunfo de la Razón, hay dos cosas que nos intranquilizan profundamente.

Primero: en su interpretación, la historia no camina hacia el reino de la felicidad humana, sino hacia el triunfo de unos especulativos fines universales, hacia el cumplimiento de su hipotético orden racional universal. A su servicio está el florecer y el fenecer de los pueblos y las culturas. Él mismo reconoce que "la historia no es el terreno para la felicidad" (Hegel, 1974: 88). Su reconciliación universal sólo se queda en la cabeza del filósofo. Segundo: curiosamente su escatología o síntesis, en alguna medida, se cumple en el presente, ya que el "saber absoluto del Espíritu", esto es, la reconciliación universal y racional, se cumple con su propia filosofía. Es decir, aunque la historia continúa, ha alcanzado su meta, y esto encierra un preocupante olvido del futuro como fuente de nuevas exigencias y posibilidades. Estas dos observaciones confirman "la absorción del individuo en la generalidad del Espíritu". Desaparece la real justificación-confirmación del individuo personal. Por ello escribió con razón Simone de Beauvoir: "La plenitud hegeliana pasa repentinamente a la nada de la ausencia. Y la misma magnitud de este fracaso hace surgir la verdad: sólo el sujeto puede justificar su propia historia" (Beauvoir, 1972: 111-112). Hegel olvida, desde nuestra concepción valorativa de la persona, que cada ser humano es un fin en sí mismo "insacrificable" en el altar la his toria. Olvido muy peligroso, porque acaba justificando las barbaridades y atrocidades de la historia. No hay que olvidar que su filosofía de la historia, viene a ser una filosofía "post-festum", que acaba legitimando lo dado en cuanto dado. En este sentido es oportuna la crítica de George Lukács: "El filósofo aparece como mero órgano en el cual el espíritu absoluto, que hace la historia, llega luego a consciencia, una vez que el movimiento ha discurrido. La intervención del filósofo en la historia se reduce a esa su consciencia a posteriori, pues el espíritu absoluto produce de modo inconsciente el movimiento real. El filósofo llega pues, post-festum" (Lukács, 1973: 19). Se piensa después de que los acontecimientos hayan tenido lugar, con el fin de esclarecerlos. Un esclarecimiento que consiste en explicar los acontecimientos intentando desvelar su pretendida necesidad lógica, y así ubicarlos en una totalidad que se desarrolla racionalmente. Revelar el significado de la realidad es revelar su inevitabilidad lógica, que

alimenta un historicismo. En esta racionalización de la existencia, la filosofía alcanza la autoconciencia, y la realidad queda justificada como mediación de la Razón. Por ello, en verdad, en la concepción del progreso hegeliana no hay espacio para lo particular, o éste queda reducido a una mediación fenoménica. "Los individuos desaparecen ante la sustancia universal, la cual forma los individuos que necesita para su fin. Pero los individuos no impiden que suceda lo que tiene que suceder" (Hegel, 1974: 66). En definitiva, la individualidad es un peldaño transitorio, y por ello la muerte acaba teniendo una lectura positiva, al ser entendida como una creativa autoliberación de la especie, de su sujeción a lo individual. La muerte es el tránsito de la individualidad a la universalidad. Al reconocerse el individuo como momento o alienación de la historia del Espíritu, somete sus fines particulares a los fines universales del orden racional, lo que implicará la superación de la conciencia desgraciada, y su propia "salvación" o autorreconocimiento. "Salvación filosófica" que, según su sistema, está por encima de la estética salvación religiosa. El valor del individuo, pues, se afirma en su superación, ya que es mediación transitoria: lo finito es un pasaje hacia lo infinito. "La caducidad puede conmovernos, pero se nos muestra, si miramos más profundamente, como algo necesario en la idea superior del espíri tu" (Hegel, 1974: 72). Y en fin, "cabe también que el individuo sea injustamente tratado. Pero esto no afecta para nada a la historia universal, a la que los individuos sirven como medios en su progresión" (Hegel, 1974: 77). El orden racional se levanta sobre el desorden humano, y el individuo se redime no personalmente, sino en su autorreconocimiento como mediación del Absoluto realmente existente: el Espíritu. No hay pues lugar para la "redención personal'. Gracias a la muerte, el Espíritu que no se ve afectado por ella vuelve en sí. Por esta razón, Alexandre Kojeve afirma que la filosofía hegeliana es una filosofía de la historicidad inseparable de una filosofía de la muerte: "La aceptación sin reservas del hecho de la muerte, o de la finitud humana consciente de sí misma, es la fuente última de todo el pensamiento hegeliano". "Ser hombre, para Hegel, es poder y saber morir. El ser verdadero del hombre es pues en última instancia, ser muerte en tanto que fenómeno

consciente" (Kojeve, 1982: 41, 103). En este sentido, la expectativa que suscita la filosofía hegeliana con su intento de ampliar la experiencia de la razón, y en la que la filosofía acaba teniendo la última palabra, como culminación del Espíritu, nos deja, en verdad y a la postre, desencantado. Y ello por la sencilla razón de que nos resulta intolerable que el fracaso de la realidad finita quede justificado en función de una abstracta totalidad. Todo queda "devorado" por el reduccionismo especulativo de su filosofía. La filosofía hegeliana absorbe el contenido conceptual de toda la experiencia humana. El objeto de toda experiencia, sea ética, estética, política, o religiosa, su verdad, debe llegar a ser objeto de la Razón. La filosofía debe extraer la significación especulativa de la historia, es decir, transformar las representaciones históricas en conceptos. Su apoteosis filosófica se alimenta, pues, de una mitología del concepto que minusvalora el drama del individuo en particular, que como víctima se queda sin vindicación (Ramos Centeno, 2000: 47). La cosmogonía, la antropogonía y la teogonía quedan asumidas dialécticamente en el desenvolvimiento del Saber Absoluto, donde desaparece todo dualismo entre sujeto y objeto. El mal como el "acoso de la negatividad", sigue como constante permanente en la intrahistoria, y queda justificado en función de la autorrealización de una Razón, que como nueva y cruel divinidad, como nue vo "Moloc", exige el sacrificio de los seres humanos. El conflicto, la negatividad y el mal son inherentes al mismo proceso de lo real. Un proceso en que ese mal, como afirma Estrada, queda neutralizado teleológicamente, y el sufrimiento desvalorizado gnoseológicamente. Esto último, porque la perspectiva verdadera no es la del ser humano, sino la del Espíritu Absoluto. Desde esta óptica, evidentemente queda justificado y trivializado el drama de la existencia humana, encarnado en el sufrimiento y en la muerte, pues la muerte del individuo significa simplemente la autorrealización de la Idea. El sufrimiento humano individual y colectivo, y la misma muerte, quedan minusvalorados, careciendo de significación en sí mismos. Sólo son importantes desde la perspectiva dialéctica. Claro que esto resulta tremendamente peligroso, pues acaba justificando que la historia humana sea un "matadero", que trivializa el bien y

el mal desde el punto de vista moral, y menosprecia el mal físico. Se trata pues "de una historiodicea bajo el imperativo de una providencia divina que pasa por el mal moral, físico y metafísico como etapas de su devenir" (Estrada, 2003a: 236). ¿Pero, en verdad, nos preguntamos, el individuo se satisface con una conciencia de identidad con la especie, y con la inmortalidad de la Idea? Nos da la impresión de que la retórica hegeliana disuelve lo más auténtico e irrepetible del hombre, su yo individual y personal, centro de decisión y de relaciones, en una hipóstasis conceptual: la especie y la Idea (Razón o Espíritu). Y en este sentido me solidarizo con las palabras de Luis Farré, cuando afirma que las abstracciones hegelianas, "me someten a una mala jugada. Utilizan mi cuerpo o mi vivencia temporal para exhibirme su inmortalidad, inspirándome deseos o el que suspire por ella; pero luego me abandonan y traspasan a otro hombre los mismos anhelos. Es un fraude sin apelación [.. .1. Sería más lógico en este caso afirmar que somos víctimas de un capricho incomprensible que nos elevó de la nada, para reintegrarnos a la nada; la vida y sus anhelos quedan reducidos al absurdo" (Farré, 1968: 434).

Esta trivialización de la muerte humana en función de una instancia-totalidad que la trasciende, también es heredada por un discípulo de Hegel, Ludwig Feuerbach, aunque en el contexto de su filosofía materialista y antropocéntrica. Feuerbach realizó una trasposición de la teoría de Hegel del orden ontológico al orden antropológico. De tal modo que, en último término, la razón (lógos) fue sustituida por el hombre.

En la antropología que desarrolla Feuerbach, la religión aparece como autoproyección del hombre, que al ver insatisfechos sus anhelos e intereses, los objetiva en esa pseudorrealidad que es Dios. Este último no es más que la última proyección de las cualidades del hombre. Dios viene a ser el ideal que encarna las perfecciones propias del género humano, que el individuo en particular no puede realizar."... la representación humana de Dios es la representación del individuo humano de su género, de que Dios, como

conjunto de todas las realidades y plenitudes no es sino el conjunto, sintetizado a modo de compendio para el uso del limitado individuo, de los atributos genéricos repartidos entre los hombres que se han ido realizando a lo largo del curso de la historia [...] lo que no sabe ni puede el hombre individualmente, lo saben y pueden los hombres en su conjunto. Así pues, el saber divino [...] tiene su realización en el saber del género". En este sentido, Dios, para Feuerbach, no existe en sí y por sí, es decir, como sujeto, sino como objeto, como predicado humano. "Así, por consiguiente, Dios es un objeto [...] -y lo es necesaria y esencialmente - en el ser de este objeto sólo se expresa el propio ser del hombre" (Feuerbach, 1976: 36, 45-46). Naturalmente esta concentración de perfecciones en el objeto religioso, tiene consecuencias negativas para el hombre, pues al no reconocerse en su propia autoproyección, a medida que la enriquece, se despoja a sí mismo y se enajena. Esta enajenación sólo la cancelará el ser humano el día que tome conciencia de su naturaleza real, y recupere para sí los atributos que trasladó a ese ser ficticio e ideal. Para conseguir esta autoliberación, Feuerbach ofrece su propia filosofía, en la que el lugar de Dios es ocupado por el hombre (Homo homini Deus est), el lugar de la Iglesia por el Estado, y el lugar de la praxis religiosa por la praxis política inspirada en la nueva religión del amor (cf. Feuerbach, 1975: 299-300).

En el contexto de esta concepción filosófica, se comprende que Feuerbach afirme que el poder, la grandeza y la inmortalidad no corresponden al individuo particular, sino a la especie humana, al género humano total. El hombre debe asumir la realidad de su muerte y entusiasmarse con la realización del género. Y para ayudar a esta idea, Feuerbach ofrece un razonamiento que va desde una argumentación de inspiración epicúrea, al desarrollo de una filosofía materialista que exalta el ser infinito y eterno de la naturaleza. Una vez más el individuo se inmola al servicio del progreso del género, aunque en esta ocasión con una mayor sensibilidad de cara a la lucha contra la injusticia y el sufrimiento.

Evidentemente la influencia de Hegel y de Feuerbach, hace que Marx no afrontara con suficiente detenimiento el tema de la muerte. Lo despachó brevemente, en el tercero de sus Manuscritos de 1844, afirmando que la muerte es la dura victoria de la especie sobre el individuo; un individuo que no es sino un ser genérico determinado y por ello mortal (cf. Marx, 1970b: 147). Marx parece entender que el sentido de la vida y de la muerte del sujeto humano consiste en estar al servicio del ser genérico o totalidad de los individuos; y la mortalidad será una nota predicable del individuo pero no de la especie. Como comenta Ruiz de la Peña, "a la mortalidad individual (de cada hombre) responde una inmortalidad social (del género humano) que impone la conclusión del carácter teóricamente irrelevante de la muerte" (Ruiz de la Peña, 1978: 21). Posteriormente, E Engels "biologizará" el pensamiento de Marx, influenciado por el desarrollo de la física, la biología y el evolucionismo darwiniano. Para este autor, la muerte es un puro hecho biológico, que debe ser asumido como un momento necesario al servicio del despliegue ascendente de la vida (cf. Engels, 1961: 254 y ss.).

Podemos, pues, resumir diciendo que la muerte del individuo humano está en Feuerbach al servicio de la humanidad, en Marx al servicio de la especie, y en Engels al servicio de la vida, que queda enmarcada en el eterno retorno de los ciclos vitales de la materia. Predominio, en definitiva, de una ontología de la naturaleza. Y con Engels acaba de explicitarse algo que estaba más o menos latente en los otros autores: el desdibujamiento o la marginación del problema existencial de la muerte humana.

¿Cuál es la razón más profunda de este olvido en el tratamiento de la muerte por parte de Marx? Al margen de la influencia de los autores señalados y de que en una situación social en la que el problema que prima es el de la revolución, donde el tema de la muer te pueda parecer como secundario, creo que acierta Rafael Belda cuando cree encontrar la razón de más peso que provoca este olvido en la propia antropología marxista. Una antropología que no valora suficientemente la interioridad, la dimensión

subjetiva, la identidad individual de cada ser humano, no tendrá suficiente sensibilidad para el tratamiento del drama de la muerte personal (Belda, "El marxismo ante la muerte", en Iglesia Viva, 1976: 124). Para entender y valorar la antropología marxista, y su unilateralidad, no hay que olvidar que se alumbró, sobre todo, como reacción frente a una "antropología burguesa', transida de individualismo liberal. Para este último, no existe en la condición humana originaria una constitutiva apertura al otro. El origen de la sociedad es contractualista, y el hombre es un ser o asocial (Rousseau), o antisocial (Th. Hobbes). Yendo más lejos, el profesor Belda sostiene que la reacción de Marx es una reacción contra la antropología greco-escolástica, que concebía la sociabilidad como la consecuencia de la indigencia del individuo. También A.Vachet, profesor de la Universidad de Otawa, ha destacado como el individualismo liberal procede de la destrucción de la concepción organicista de la sociedad a fines de la Edad Media. Destrucción que corrió a cargo de la escolástica neotomista, representada por san Buenavenura y Duns Scoto. Línea de pensamiento que también fue reforzada por el nominalismo de Guillermo de Ockham. Todo ello coadyuvó a eliminar el vínculo ontológico entre el individuo y la sociedad. Para san Buenaventura, lo social y lo político pierden peso esencial al ser construcciones artificiales del hombre. Es la caída del pecado original lo que hace necesarios, de modo accidental e histórico, esos sustitutivos imperfectos del estado de gracia. Scoto, por otro lado, llevó el tema al terreno metafísico y gnoseológico. El espíritu capta en un solo acto lo individual y lo universal, siendo el individuo el principio inmediato de la inteligibilidad. El universal es sólo una semejanza percibida, que ayuda a modelar los conceptos. Destaca, pues, la autonomía metafísica del individuo, que pondrá en crisis las bases ontológicas de lo social y de lo político. Esta línea de pensamiento llegará a su coronación con el positivismo nominalista de Ockham. Lo que existe es lo individual, y ello no porque, como pensaba Scoto, una determinación individuante se sobreañada a su naturaleza común, sino por el simple hecho de existir. Éste será el primer paso del individualismo moderno, que luego enlazará con el Renacimiento y la Reforma protestante, para resaltar la autosuficiencia del hombre, frente a los

límites institucionales (individualismo que luego volverá a resaltarse en el siglo XIX, con Stirner, Kierkegaard y Nietzsche) (c£ Vachet, 1972; Lüwith, 1968).

Frente a este individualismo, Marx va a destacar, en la sexta tesis sobre Feuerbach, la condición social del sujeto humano, afirmando que la esencia del hombre son sus relaciones sociales. "Pero la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en realidad, el conjunto de las relaciones sociales" (Marx, y Engels, 1974a: 667). Con este planteamiento, Marx quiere alejarse de esa autonomía humanista asocial y abstracta, que, de una manera u otra, cae en un subjetivismo voluntarista, para reivindicar al individuo social, modulado por, y protagonista a la vez, de sus relaciones sociales. La esencia humana se forma, pues, en un proceso histórico-práctico, y no se identifica, sin más, con un abstracto concepto de naturaleza. En este sentido acierta el filósofo checo Milan Prucha, al escribir: "En la filosofía marxista la esencia humana no es simplemente un ideal [...], sino un producto de la historia". Con esta perspectiva histórico-progresista, "el problema de las formas y modos de existencia individual resulta un problema histórico" (Prucha, "El marxismo y los problemas existenciales del hombre", en Fromm [comp.], 1980: 180-181). Y ciertamente la humanidad de cada sujeto particular e histórico viene determinada, o mejor, condicionada y posibilitada, por el grado de desarrollo de las fuerzas productivas, y las formas de relaciones sociales que éstas conllevan. El destacar esta dimensión es mérito de Marx, frente a un pensamiento individualista.

No obstante, creemos que en Marx queda sin resolver con claridad la vertebración equilibrada entre personalidad y socialidad. Y lo curioso, como señala Adam Schaff, es que, en sus orígenes, el marxismo no fue ajeno al análisis de los problemas del individuo humano. Pero fue quedando en un segundo plano, debido a las urgencias de las tareas revolucionarias, y también a que fueron cuestiones tratadas por un pensamiento "retrógrado" y contrario al marxismo, lo que produjo, como reacción, un cierto rechazo. Pero, como

reconoce este autor, fue un error dejar esta temática en manos del adversario. Porque lo que está claro es que, como reconoce Schaff: "Ese carácter social no reduce en ningún sentido el carecter único de cada individuo" (Schaff, 1994: 58). Y, aunque el conocimiento de las leyes que "rigen" a la sociedad es necesario, no es suficiente para solventar los problemas existenciales del individuo.

En la inacabada y monumental obra de Marx hay como dos líneas de pensamiento que, sin ser, pensamos, necesariamente antagónicas, han propiciado dos interpretaciones del marxismo. Una primera interpretación o planteamientro "humanista", que parece corresponder al "Marx joven". En ella Marx piensa en un proyecto de liberación para el hombre, en el que éste padece la alienación, y es el encargado de la emancipación, gracias a una praxis revolucionaria. Claro que el sujeto de esta praxis no será el hombre abstracto, sino un "colectivo', el proletariado, como manifiesta en su Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel (c£ Marx, 1970a: 116). En una segunda interpretación, que algunos califican de "científica", el marxismo aparece como una "ciencia de la historia y de la revolución". Y ello porque ha descubierto las leyes que regulan el devenir histórico-social y sus contradicciones, y en donde los ideales y principios éticos pasan a un segundo plano. Por la misma razón, parece que el problema de la subjetividad queda también relegado.

Ahora bien, es en el contexto del primer planteamiento donde Marx aborda el tema de la muerte, y además de un modo lacónico, como ya hemos señalado. El sentido de la vida se alumbra en la práctica revolucionaria, que procura la emancipación, la desalienación del colectivo humano. Las formas de alienación en el nivel de la conciencia (entre las que se encuentran las interpretaciones religiosas de la muerte) vienen a ser un reflejo de la situación real de dependencia que vive el sujeto humano en relación con la naturaleza y las fuerzas sociales. La alienación y el sinsentido son fruto de la falta de autonomía y racionalidad. Ahora bien, la praxis revolucionaria y

transformadora, gracias al desarrollo de las fuerzas productivas y a la ciencia, alumbrará unas relaciones racionales y humanas con la naturaleza y las fuerzas sociales. Ello significará la superación del extrañamiento en la sociedad comunista. Es curioso como en esta "etapa humanista", Marx hace un énfasis especial por indicar, como consecuencia de la abolición de las circunstancias económicas alienadas, la configuración de un intercambio sin problemas con la naturaleza; el naturalismo del hombre verificado, y la verificación del humanismo de la naturaleza (cf. Marx, 1970b: 143). Da la impresión, como comenta Gevaert, que la muerte perderá su sentido negativo en el comunismo realizado. Se podrá morir en paz consigo mismo, tras haber realizado gozosamente las posibilidades de la existencia, sin la lacra de la alienación. "Solamente quedará quizá el aspecto de su dureza psicológica" (1984: 307). Y es en este contexto, y en último extremo, donde se destaca la mortalidad individual al servicio de la inmortalidad del género humano. Claro que en este planteamiento se concibe a la especie como la realidad más real. Por lo tanto, una concepción que, a pesar de todo, tiene aún mucho de feuerbachiana y hegeliana. Hay que contar, pues, con la finitud biológica del individuo, al servicio, eso sí, del alumbramiento de ese humanismo naturalista, que eliminará las irracionalidades sociales (miserias, guerras, conflictos de clases, etc.).

Sin embargo, el Marx maduro ya no destacará esa identidad del hombre con la naturaleza, sino que más bien insistirá en la forma en que ha de ser socialmente regulada y organizada la lucha con la naturaleza. Nos da la impresión de que el Marx del El Capital está convencido de que jamás los hombres llegarán a encontrarse a sí mismos del todo en los objetos de su producción social. Y la muerte seguirá siendo un escollo insalvable para la identidad del hombre y la naturaleza. Y es que, como comenta Ruiz de la Peña, el marxista tendrá que admitir que el hombre "ha de habérselas con un mundo sobre el que sólo progresivamente (y nunca totalmente) instaurará su dominio y, con él, la racionalidad del sentido" (Ruiz de la Peña, 1978: 29).

Ahora bien, ¿esto no significa, en último término, la victoria de la naturaleza sobre el hombre? ¿Y no es ésta una solución que favorece, a la postre, la hipótesis de la negación del mismo humanismo? Con esta hipótesis se identifica el estructuralismo marxista de Louis Althusser. Una interpretación, que "soluciona" el problema de la muerte disolviendo el discurso sobre el propio hombre. Esta interpretación se presenta como la consecuencia lógica del segundo planteamiento del marxismo, al que hemos aludido: el marxismo científico. Un marxismo que, como ciencia de la historia, viene a ser un antihumanismo, según el pensador francés. El discurso que habla del hombre, de la humanidad, o de la persona, es un discurso ideológico y mítico-burgués (c£ Althusser, 1967; 1969). La consecuencia lógica de esta ciencia marxista de la historia es que la historia carece de sujeto y de fin. Los hombres, sostiene Althusser, obran solamente en y bajo las determinaciones que implican las diversas formas de existencia histórica de las relaciones de producción. Por tanto, la historia lo único que tiene es la lucha de clases como motor de la misma. Una historia que se convierte en un juego mecanicista de factores impersonales, y donde ya no hay cabida para un auténtico protagonismo del hombre.

Ciertamente Marx, a partir de 1845-1846, comenzó a enriquecer la teoría de la alienación, que se encontraba en los Manuscritos de 1844. En estos últimos, la evolución histórica y las relaciones sociales venían a ser manifestaciones objetivas de la esencia humana. Pero, el profundizamiento en el estudio de la economía política, le hizo cambiar de perspectiva. Y ello significó que la "investigación científica de la alienación", le llevó a sustituir los términos y conceptos abstractos, referentes a la esencia humana, por las relaciones socioeconómicas. Y es en este hecho en el que se basa Althusser, para defender su conocido "corte epistemológico": en el Marx de la madurez, el discurso sobre el hombre, sobre el sujeto abstracto, es sustituido por un discurso científico sobre las relaciones objetivas, y las estructuras de la historia.

No obstante, pensamos que la interpretación de L.Althusser, respecto a la evolución del pensamiento de Marx, es poco dialéctica. Creemos que en la obra de Marx no hay una ruptura radical, sino ciertas innovaciones metodológicas, con el fin de interpretar con nuevas categorías el mismo campo de realidad. Pero hay una unidad en el proceso, en la medida en que las preocupaciones y los intereses últimos del joven Marx subsisten en el Marx de la madurez. Y en este sentido, en su obra, Marx es hijo del humanismo ilustrado, reivindicador del hombre como fin (cf. Fritzhand, "El ideal del hombre según Marx", en Fromm [comp.], 1980: 195). Toda la obra de nuestro autor está al servicio de una voluntad de liberación humana, incluido por supues to su pretendido análisis científico. Como comenta con razón E.Bloch, "a esta especie de conocimiento difícilmente se llega sin un interés ético anterior por adquirirlo" (Bloch, 1980: 479; cf. 482-483; Schaff, "El marxismo y la filosofía del hombre", en Fromm [comp.], 1980: 164-166).

Pensamos que toda la obra de Marx presupone y cuenta con los hombres concretos, y su contradictorio desarrollo histórico. No se puede eliminar toda vinculación teórica entre las relaciones sociales y el hombre real, sin que pierda su sentido la lucha de clases. La noción de hombre-sujeto es irrenunciable para el materialismo histórico. Y esto queda claramente comprobado en el hecho de que Marx, a pesar de su pretendido análisis científico, cuenta con el protagonismo de los individuos reales y concretos. Basta leer el siguiente texto: "¡La historia nada hace, no posee una inmensa riqueza, no lucha ninguna lucha! Es, por el contrario el hombre, el hombre vivo, real, el que hace todo eso, el que todo lo posee y libra todas las luchas, no es la `historia, por ventura, la que usa al hombre en cuanto medio para alcanzar laboriosamente sus objetivos, los de ella - como si fuera una persona aparte-, sino que ella no es ninguna otra cosa que no sea la actividad del hombre que persigue sus propios objetivos" (Marx y Engels, 1978: 105; cf. Marx y Engels, 1974: 88-89; Séve, 1973: 117). No existe ningún proceso económico en que no entren en juego los hombres. Por tanto, los conceptos económicos implican, de alguna manera, una dimensión antropológica. Los

conceptos de necesidad, libertad, trabajo, consumo, beneficio, etc. dicen relación tanto a la economía como a la condición humana y al sujeto. En la medida en que la actividad productiva es social, está sujeta a las leyes objetivas de la economía, debido a la pretendida dialéctica objetiva de las relaciones sociales, que defiende el marxismo. (No vamos a entrar a debatir esta complicada cuestión, que nos alejaría del interés principal de nuestra reflexión.) En este sentido, para el marxismo de la madurez, los hombres aparecen como representantes de las categorías económicas. Pero en la medida en que la actividad productiva es actividad de hombres concretos y reales, constituye un aspecto capital de la vida individual. Son como dos caras de una misma realidad. Por esta razón, pensamos que una teoría económica nunca será ple namente suficiente. Para que sea plenamente inteligible deberá remitir a una teoría del individuo concreto. Y ello, por la sencilla razón de que sólo por medio de un proceso social de vida individual, se manifiesta una relación económica. Y esto Marx lo sabía. Lo único que él buscó fue una validación teórica, que le permitiera al sujeto histórico conocer las condiciones objetivas, reales, materiales, de su liberación. Y es ésta la razón por la que Marx pasó de un humanismo crítico a abordar la ardua tarea de la crítica de la economía política. Es decir, toda la obra de Marx pivota entre un humanismo autónomo pero no asocial, y una pretendida ciencia de la sociedad y de la historia, que destaca su componente infraestructural. Sólo de este modo se pueden salvar los extremos o unilateralidades del discurso abstracto y del formalismo ético y pequeño-burgués por un lado, y del economicismo mecanicista y del sociologismo por otro. Otra cosa es que este difícil equilibrio dialéctico tenga en Marx un suficiente desarrollo teórico, que le lleve a salir con éxito de tamaña empresa. En la obra de Marx quedó por desarrollar una teoría de la personalidad. Y es esta grave ausencia la que implica el peligro, al destacar los componentes socioeconómicos de la esencia humana, de un sociologismo, proclive a cultivar toda clase de abstracciones hipostatizadas, que acaban olvidando al hombre (como en el caso de Althusser).

Ahora bien, toda esta larga reflexión la hemos llevado a cabo para destacar que esta ausencia, en el pensamiento de Marx, de una teoría debidamente desarrollada sobre el individuo humano y su personalidad, tiene que ver con su laconismo y pobreza al reflexionar sobre la muerte; con el hecho de que no superara, en el fondo, un planteamiento hegeliano-feuerbachiano. En definitiva, la salida de Marx frente a la muerte, resaltando la funcionalidad del individuo respecto de la especie o el género, refleja una falta de equilibrio armónico entre personalidad y sociabilidad.

En el fondo, la filosofía de la historia de Hegel y la del marxismo clásico sirven para legitimar, en el primer caso, el orden establecido del Estado prusiano, y en el segundo, el de una dictadura del proletariado, que acabarán siendo "historias de vencedores", que excluyen o minimizan el coste trágico e irredimible de los vencidos.

6.io. La historia de los vencidos: los derechos pendientes y la muerte irredimida

La inadmisible minimización del problema del hombre, y la incapacidad de abordarlo suficientemente, llevó a los autores del llamado "neohumanismo marxista" a intentar recuperar el discurso sobre el hombre concreto y las eternas cuestiones del humanismo. Y ello, convencidos de que su intento estaba en sintonía con la obra de Marx, en la medida en que éste, a pesar de todo, no dejó de colocar al hombre en el centro de la realidad, y de sus preocupaciones más sinceras y profundas.

Además, este neohumanismo se vio apremiado por una constatación insoslayable: los hombres protagonistas de la vida diaria se siguen angustiando ante la perspectiva del morir. A este hombre no le sirve la respuesta retórica del discurso oficial, que intentaba prevalecer en los países del ya desaparecido "socialismo real': es el individualismo ideológico-burgués el que favorece esta angustia, al subsumir la sociabilidad en la

individualidad, como reflejo y consecuencia de sus condicionamientos materiales de vida. La propiedad privada condiciona y determina la superestructura ideológica, esto es, los signos de las instituciones y de la conciencia. Una vez triunfe la revolución socialista, y con ello desaparezcan las egoístas y asimétricas relaciones sociales del modo de producción capitalista, desaparecerá también la ideología individualista, que se preocupa unilateral e insolidariamente del "yo". El problema de la muerte desaparecerá como un problema pseudoteórico, el día que triunfe el modo de producción socialista, y, con él, los vestigios del individualismo burgués. En la sociedad comunista, en la que habrá desaparecido la división entre el trabajo material y el espiritual, y donde el individuo desarrollará todas sus capacidades, "el yo individual se disolverá en el yo colectivo, la conciencia personal [...] en la conciencia colectiva, [...] el ser humano aceptará tranquilamente, serenamente, que una inmortalidad moral, una pervivencia en la conciencia de las generaciones futuras, y una participación en las tareas colectivas a lo largo de la vida, es suficiente para dar sentido a la vida del hombre" (Belda, "El marxismo ante la muerte", en Iglesia Viva, 1976: 130). Es más, según J.Baby, la serena aceptación de la muerte, será posi ble mediante la asunción moral y pedagógica de un proyecto de vida individual y colectivo (cf. Baby, 1973: 143-144). Pero en verdad, el "marxismo oficial', con este discurso retórico que alimentaba un altruismo estético, "se salía por la tangente", como se suele decir en el lenguaje coloquial, ante la espontánea e irremediable reivindicación de sí mismo que hace el sujeto como persona, esto es, en cuanto fin en sí mismo. En un encuentro internacional en Ginebra, el filósofo Karl Jaspers interrogó al filósofo marxista Henri Lefebvre en estos términos: "Imaginémonos que la revolución socialista ha triunfado ya plenamente en todo el mundo, y que una pareja de recién casados sale del Ayuntamiento donde han formalizado su matrimonio [.. .]; pero en este momento esa pareja de recién casados son atropellados por un camión y mueren inmediatamente [...]. ¿No cree usted que este hecho, que es un hecho perfectamente verosímil, pone de manifiesto que con el triunfo de la revolución socialista el problema de la muerte personal sigue teniendo una importancia? Esta frustración, este

fracaso, ¿no nos habla de la necesidad de superar unas perspectivas puramente colectivistas, puramente solidarias?". La poca convicente respuesta de Lefebvre fue: "En una sociedad socialista, en la cual únicamente existan transportes públicos, y los transportes públicos estén perfectamente planificados y automatizados, habrán desaparecido los accidentes de la circulación" (cit. Belda, "El marxismo ante la muerte", en Iglesia Viva, 1976: 131-132). En este sentido, nos parece más sincera y honesta la juiciosa actitud del socialista Michael Harrington: "En cualquier caso, no hay una respuesta socialista para la pregunta de Ivan Karamazov sobre por qué muere un niño inocente, - y muertes como esa ocurrirán incluso en la mejor de las sociedades que jamás pueda alcanzar la humanidad" (Harrington, 1992: 338). Además, parece lógico que en esa hipotética sociedad comunista humanizada, donde las posibilidades del sujeto se maximalizarán, la reivindicación de la persona será, si cabe, más fuerte, y la muerte-renuncia más dolorosa. O como dice Manuel Fraijó: "Cuanto más fraterno y humano sea el mundo, tanto más penosa será la despedida" (Fraijó, 1992: 110). En verdad, tiene razón este profesor al señalar que el problema metafísico de la muerte, en cuanto que encierra una negatividad, que trasciende la ordenación social capitalista, no se resuel ve con la revolución socialista. Y ante esta cuestión, un marxista como Adam Schaff reconoce, honestamente, que el problema del sentido de la vida sigue vigente, sigue abierto.

Dentro de esa corriente del "neohumanismo marxista", por razón de espacio del presente ensayo, sólo vamos a recordar brevemente el planteamiento de Ernst Bloch, el filósofo de El principio esperanza. Su tratamiento del problema de la muerte hay que ubicarlo en el contexto de su ontología y antropología. Bloch es un filósofo marxista, de una vasta cultura, por lo que su pensamiento presenta muy diversas influencias, entre ellas las de Aristóteles, Hegel, y la de la tradición bíblica.

Para Bloch el fundamento total del mundo es la materia. Una materia que no es sino posibilidad. Pero una posibilidad que se recorta en dos horizontes:

el que nos aporta la ciencia, que nos dice lo que podemos esperar a corto o medio plazo ("lo posible objetivo"), y aquél otro constituido por las posibilidades, de las que todavía no se han dado suficientemente sus condiciones ("lo posible real"). Por tanto, el proceso del mundo no está cerrado, sino que es capacidad abierta, que no ha dicho aún su última palabra. En este sentido sería poco realista atenerse exclusivamente a lo dado, a los hechos. Y una ontología debidamente realista será una ontología del "aún-no", del ser que no es todavía, ya que la materia es sobre todo "aún-no-ser". Claro que ese "no", como virtud dinámica, es tendencia hacia algo. Si Heidegger se preocupó por el "olvido del ser", Bloch abunda en una ontología sobre el ser como posibilidad. Y esto hasta el extremo que, teniendo en cuenta el factor tiempo, Bloch rectifica el principio ontológico de identidad en estos términos: "A = aún no A", o "S no es aún P". Ahora bien, el proceso del mundo implica también la mediación humana. De tal modo que la posibilidad de lo real se revela gracias a la intervención del hombre en el campo de lo transformable. Él es orientador y activador del proceso de la naturaleza, gracias a su inteligencia. Como la más alta manifestación de la materia, el ser humano también es proceso, ya que posee la misma estructura ontológica de la materia. El hombre es apremio que empuja hacia delante, y que se manifiesta como tensión indefinida. Una tensión que se exterioriza como aspiración, y que acaba concretándose en una "búsqueda" o "pulsión". Las pulsiones sentidas son los "afectos". Y los afectos no cumplidos son los "afectos de expectación", que se dirigen hacia lo que todavía no se ha cumplido. Gracias al "aún-no-consciente" y su capacidad de hacer emerger lo nuevo, el ser humano se proyecta hacia el futuro. Un proyecto que se concreta en el "sueño diurno", que remite y atañe a las potencialidades de lo real, y tiene capacidad de anticiparse. Por tanto, el futuro para Bloch depende de la propia fuerza explosiva de la materia y del hombre. El ser en esperanza, basado en las posibilidades encerradas en el "aún-no", se convierte en un existencial de la condición humana. Y no hay otra salvación que la que el hombre puede proporcionarse a sí mismo.

Sobre estos presupuestos ontológicos y psicológicos, construye Bloch una filosofía de la utopía, que apunta hacia el optimum" frente al t'essimum" Optimismo militante que opta por el sentido frente al absurdo, alimentado por el testimonio de un proceso histórico, que no deja de estar abierto, y que no cesa en su innovación. Por ello para él, la historia será el "laboratorium possibilis salutis", donde el mundo y el hombre se juegan su cumplimiento. Un cumplimiento que se anuncia, como boceto anticipador, en la utopía. Para aludir a este cumplimiento feliz o utopía, Bloch, a lo largo de su extensa obra, utiliza diversas figuras y sinónimos. Entre otros, "llegar a casa", "el mundo como hogar", "el cielo en la tierra". Pero todos quedan resumidos en la expresión `Novum ultimum", que se entiende como la realización o cumplimiento del "último posible real". Al final será la "patria". Y aunque aquí hay evidentes resonancias bíblicas, más allá de una escatología religiosa con su componente de gratuidad, Bloch entiende que el mundo se metamorfosea y explica por sí mismo. Digamos también que frente a la ontología de la angustia heideggeriana, Bloch opta por el principio esperanza, entendiendo por esta última el afecto de expectación, que corresponde a la ontología del "aúnno". A ella está vinculada la función utópica, pues, como "docta spes", tiene la tarea revolucionaria de exigir permanentemente esa "patria' última. Por tanto Bloch asume, secularizándolos, el deseo y la esperanza de salvación que viven en las religiones.

No obstante, a nivel individual, con lo que nos encontramos es con una muerte que amenaza, como muy bien indicó Sartre, con la liquidación de todas las posibilidades. ¿No es ella la gran antiutopía? 'Las mandíbulas de la muerte aniquilan todo, y las fauces de la putrefacción eliminan toda teleología' (Bloch, 1980: 205). Ella desdice el presentimiento de plenitud que anima todo proyecto humano. ¿Dónde encontrar un resorte para mantener un "ánimo para la muerte"? Desde luego los "sueños posmortales", que, como "consuelo espurio", alimentan las tradiciones religiosas, desde el "más allá" de los egipcios, el hades, los misterios eleusinos y el orfismo de los griegos, la pura quietud del Nirvana del budismo, y la fe bíblica en la resurrección,

hasta el paraíso islámico, como "fortaleza de carne y jardín encantado", sirvieron para impedir nuestra reducción a la pura animalidad. "En las múltiples imágenes de la pervivencia la humanidad ha mostrado, no sólo su egoísmo y su ignorancia, sino también la dignidad innegable de no darse por contenta con el cadáver" (Bloch, 1980: 206). El deseo de inmortalidad ha servido para despejar una alternativa metarreligosa frente al interrogante del destino humano. Y ello, porque se ha sabido "extraer de viejas ideas desiderativas de proyección mitológica una parte de sentido terreno y no-mitológico" (Bloch, 1980: 277). Bloch aprovecha, en el contexto de su filosofía materialista, "las tendencias liberadoras y utópico-revolucionarias de la rica tradición judeo-cristana, [...] la tensión mesiánico-apocalíptica que aspira al nuevo cielo y a la nueva tierra..." (Tamayo-Acosta, 1987: 186). Pero, como dice Olegario González, a base de temporalizar la esperanza, y ubicar en una horizontalidad histórica el anhelo de la salvación (c£ González de Cardedal, 1995: 226).

La primera respuesta la encuentra nuestro autor en el "héroe rojo", que asume con frialdad y serenidad su muerte, como sacrificio en pro de la revolución en la que cree. "Sólo un tipo humano puede prescindir casi de todo consuelo tradicional en su camino hacia la muerte: el héroe rojo. En tanto que hace profesión de fe hasta su asesinato de la causa para la que ha vivido, camina con claridad, frío, consciente hacia la nada, en la cual, como espíritu libre, se le ha enseñado a creer. Su holocausto es también, por eso, diferente del de los mártires anteriores, ya que éstos, casi sin excepción, morían con una oración en los labios y creían haber ganado el cielo." En este sentido el filósofo marxista V.Gardavsky afirma que es más difícil ser marxista que ser cristiano, pues aquél no tiene la esperanza en la resurrección. Y con ello está de acuerdo Bloch cuando escribe: "Su Viernes Santo no se halla dulcificado, ni menos suprimido, por ningún Domingo de Resurrección en el que vaya a ser llamado de nuevo a la vida" (Bloch, 1980: 275). Él sabe que no tendrá el consuelo de la justicia, ya que no participará en la realización gozosa de su ideal. ¿No hace eso incluso más sublime su

moralidad? Bloch lo formulará luego en estos términos: "¿Es que ésta se hace menor cuando no se cumple ya por razón de la recompensa ultraterrena o, al contrario, no se hace justamente por ello más pura?" (Bloch, 1980: 488). La clave está, según nuestro autor, en que el "héroe rojo" ha superado la egoísta conciencia burguesa, gracias a la revolucionaria "conciencia de clase", en la que queda insertada su conciencia personal. Ello hace que para él lo más importante no sea ya su "yo", sino la causa comunista y la comunidad. Y esto es un "novum contra la muerte". La solidaridad en el tiempo le lleva a aceptar "lo humano por encima de la muerte", lo que le permite que su ser alcance una expresión colectivo-individual. Su solidaridad "se extiende del modo más actual a las víctimas del pasado y a los triunfadores del futuro. Así es como acoge y mantiene con plena lucidez y tendencia lo indestructible de la conciencia solidario-revolucionaria, un refugio sin ninguna clase de mitología" (Bloch, 1980: 277-278). Parece, pues, como comenta Ruiz de la Peña, que el valor de la solidaridad es el que le permite trasmutar su autoconciencia por una altruista conciencia de clase, que le lleva a ver a su individualidad formando parte de un "ser victorioso": la unidad colectivo-individual. Es esa conciencia solidaria la que parece fundir el yo particular en el alma de una humanidad nueva realizada. Aun así, Bloch reconoce que la muerte natural queda todavía como algo irrebasable en la sociedad sin clases. En Arcadia seguirá existiendo una muerte a la que no cabe aplicársele el desprecio propio del "héroe rojo". Es más, Bloch reconoce que allí, debido a una vida no antagónica, la muerte será incluso más difícil de asumir, como un "elemento indigno de la existencia". Es una ruptura que seguirá "corroyendo de una nueva manera" (Bloch, 1980a: 280-281).

No obstante, Bloch no se resigna ante este panorama, y para ello echa mano de las posibilidades que siguen abiertas, en su ontología del "aún-no", encarnada en el materialismo dialéctico. No hay, a priori, ninguna barrera terrenal. La actual necesidad externa puede ser quebrantada en un futuro, y la humanización de la naturaleza es, en definitiva, la utopía de la praxis. No debemos de cerrarnos a la posibilidad de que un día, gracias a la ciencia, la

muerte natural sea eliminada. No debemos de renunciar de antemano a la "hierba de la inmortalidad", al "brebaje contra la muerte" (Bloch, 1980: 279-280).

Pero lo sorprendente de Bloch es que no se agota aquí su argumento, sino que lo fuerza dando un paso más allá de esta posibilidad, a la que nos abre la ciencia, y construye un argumento filosófico-utópico. Y es que, según él, lo mejor del hombre, su esencia realizada, (`homo absconditus) será el último fruto de la historia. El ser humano posee un núcleo que es el "germen de lo todavía no logrado", por tanto todavía "invisible e inobjetivado"; "núcleo parturiento" que "sólo puede ser hecho y presentido utópicamente". Por tanto, el momento central de nuestro existir, en cuanto aún no realizado, "no está sometido a la caducidad" (Bloch, 1980: 282-283). Por esta razón, tiene, frente a la muerte, "el círculo protector de lo todavía-no-vivo". De ahí la "exterritorialidad" o "inaccesibilidad" del núcleo humano respecto a la muerte. "El núcleo del existir, en tanto que todavía no llegado a ser, es siempre extraterritorial respecto al devenir y al acabamiento, ninguno de los cuales afectan nuestro núcleo" (Bloch, 1980: 286). En la patria de la identidad ya no podrá haber muerte. Nos da la impresión de que Bloch acaba reivindicando la utopía que el joven Marx postuló en sus Manuscritos de 1844• naturalización del hombre y humanización de la naturaleza. Un cosmos y una humanidad en la utopía realizada, en la patria de la identidad.

Ante un pensamiento tan complejo son muchos los interrogantes que surgen. Aquí sólo formularemos algunos en relación más inmediata con el tema que nos interesa. Evidentemente Bloch tiene la honestidad intelectual y moral de plantear el problema de la muerte con toda su radicalidad. Es la antiutopía que malogra la posibilidad humana y de la historia. Y defiende la idea de un summum bonum, como condición y garantía de sentido de todo el proceso de lo real. No obstante, el problema está en que no vemos suficientemente argumentada esta solución.

En primer lugar, Bloch rechaza la idea de un processus in infinitum porque ello sería algo sin sentido. Y también reconoce que la idea de un término absoluto de la historia la toma de la tradición bíblica, y su concepción escatológica. Una concepción que tenía su garantía en Dios, como principio y fin de la historia del hombre y del mundo, como historia de salvación. Pero si rechazamos el presupuesto teísta, ¿dónde se fundamenta esa concepción? "Amputar al proceso la noción de Dios equivale a abandonar la única razón acrediticia del postulado del término" (Ruiz de la Peña, 1978: 68). Y aun suponiendo que tal término de la historia exista, ¿por qué ha de ser positivo y no negativo? ¿Quién avala que, al fin y al cabo, la teleología humana no fracase? En este sentido, como sostiene Ruiz de la Peña, el planteamiento de Bloch no deja de pecar de un cierto voluntarismo. "Una interpretación optimista de la historia en clave no teísta, ¿es legitimable desde la racionalidad pura?" (Ruiz la Peña, 1980: 170). ¿No implica esperar demasiado de la propia intrahistoria? ¿Cómo justificar ese hiatus del que está necesitada la mediocridad del devenir histórico? ¿No acaba Bloch verbalizando un simple desideratum?

Con relación a la posibilidad de que un día se encuentre la "hierba de la inmortalidad", sólo podemos decir que ése es un tema abierto, sobre el que no puede uno pronunciarse con rotundidad en un sentido o en otro. No obstante, hoy por hoy, en ese terreno sólo hay "ciencia ficción" (criogenización...).

En el terreno ontológico, o mejor dicho, en el de la especulación filosófico-escatológica, comenzaremos por evaluar su postulado del "novum ultimum". Este postulado, desde sus presupuestos metafísicos, no nos parece fácil de compaginar con la ontología del "aún-no", ya que el estatus de feliz identidad contradice la esencia del hombre y del mundo, que se han entendido como posibilidad abierta. Como nos recuerda Ruiz de la Peña, en el caso de la concepción bíblica, la distinción y posibilidad de un status vitae y un status termini son posibles porque entre ambos "no rige la exasperada contradictoriedad que Bloch constituye entre posibilidad e identidad". La

"sobredosis blochiana del aún-no", en este caso está matizada por un abso luto en acto, que es principio creador y animador del proceso de las criaturas y garantía de su fin (cf. Ruiz de la Peña, 1978: 68). Cosa que no ocurre en el planteamiento blochiano, debido a su materialismo inmanente.

Con su última, extrema y sorprendente tesis de la exterritorialidad, reivindica una inmortalidad para el ser, que emergerá felizmente al final del proceso. Ello significa que la mortalidad afecta al proceso creador intrahistórico, pero no al núcleo del ser humano, que sólo emergerá triunfante al término de la aventura humana. La muerte no afectaría al hombre auténticamente real, que nacería al final de la historia. ¿Pero esta esperanza-solución no resulta un tanto gratuita y retórica? Además, ¿en, último término, quién sería su beneficiario? ¿El hombre particular? ¿Un sujeto transindividual, entendido a modo de unidad individual-colectiva, o un superego metapersonal? (cf. Ruiz de la Peña, 1978: 69). Claro que esta interpretación significaría abandonar la posibilidad de una salvación auténticamente personal, lo que no parece casar muy bien con el presupuesto blochiano de la dignidad o valor único de cada individuo. En verdad en el planteamiento de Bloch quedan sin una suficiente articulación dos creencias fundamentales: su fe en las potencialidades de la cismundaneidad, y la resistencia del hombre a ser triturado por las mandíbulas de la muerte.

Y esta insuficiencia nos sirve, por último, para caer en la cuenta de que su alternativa ético-política del "héroe rojo" implica una cierta depreciación del sujeto, ya que el "horno absconditus" no deja de parecer transpersonal. Por ello a la salida de Bloch se le podría aplicar el argumento epicúreo, pero al revés: "¿Qué me importa el novum ultimum, el advento de la edad dorada, si cuando ella sea yo no seré, y mientras yo sea ella no será?" (Ruiz de la Peña, 1986b: 33). En definitiva, los vencidos de la intrahistoria quedarían sin rehabilitación, sin rendención. La escatología intrahistórica de Bloch carece de la nota de la universalidad. Por esta razón Fraijó, con razón, denomina a la esperanza blochiana una "esperanza enlutada". A Bloch se le podría

preguntar: ¿de dónde saca fuerza moral el hombre para religarse a una deidad ("el novum ultimum, ser colectivo victorioso...) que, en último término, no le hace coincidir consigo mismo? El héroe rojo se encamina fríamente hacia la nada, ¿quizá animado por una cierta actitud oblativa? En esta posibilidad han abundado otros filósofos marxistas.

Es, por ejemplo, el planteamiento que defiende el filósofo húngaro G.Lukács. Para él, el sujeto crea instrumentos y abraza tareas que exigen el rebasamiento de la propia individualidad. Desde el seno de la privacidad brotan fuerzas para su autosuperación, esto es, su incardinación en un proyecto social y comunitario. Para Lukács, portadores de esa transformación son la ciencia, el arte y la ética. La primera por las exigencias que implica la objetividad científica, el segundo gracias a la experiencia de la catarsis artística, y la tercera al fomentar valores como la tenacidad, el sacrificio, la perseverancia, la solidaridad, etc. (c£ Lukás, "De cuestiones liminares de lo estético", en VV AA, 1975: 565 y ss.). Y frente a la pseudosolución religiosa, que obedece a la atomización de una vida egoísta que mira sólo a sí misma, sólo el esfuerzo por superar altruistamente la privacidad, en una religación social transformadora, impulsado por la ciencia, el arte y la ética, aparece como la respuesta al problema del mal. La muerte, entendida como la derrota de la personalidad privada, puede ser asumida armónicamente desde el altruismo. También el marxista polaco Vitezlav Gardavsky, en la línea luckasiana, cree encontrar la respuesta en el amor. Él es la fuerza que hace capaz al hombre de trascenderse: mi muerte es una esperanza para los demás (cf. Gardavsky, 1979: 25 y ss.). Y una respuesta parecida encontramos en Roger Garaudy: el altruismo le hace encontrar un sentido a la muerte en una perspectiva dialéctica de ser para los demás (c£ Garaudy, 1976: 45 y ss.). ¿Pero ese amor oblativo, que tiene que aceptar, a nivel personal, la "última derrota", de sublime, no se nos aparece como sobrehumano?

Los interrogantes que dejan abiertos estos planteamientos, a pesar de su notable esfuerzo por enfrentarse con el problema con honestidad moral y

rigor filosófico, nos invitan a recordar la evaluación crítica sobre el tema, que llevaron a cabo dos autores de la llamada Escuela de Frankfurt: Walter Benjamin y Max Horkheimer.

Reyes Mate, recordando a Benjamin, observa que de Israel nos viene una manera de aproximarse a la realidad que no se dio en Grecia, ni en la Ilustración: "Es el genio de la diferencia, de la asimetría, tan diferente del genio griego, el de la armonía y el consenso. Nunca en Israel puede la universalidad o la reconciliación hacerse mediante la abstracción de la diferencia, y eso es lo que da a su Geist concreción y dramatismo" (Mate, 1991: 16-17). El genio de Israel nos puede servir para descubrir la unilateralidad de la "razón de los vencedores", que olvida el sufrimiento de los inocentes, o como dice Benjamin, que "la pobreza se queda siempre con las ganas" (Benjamin, 1990: 144). La "razón de los vencedores" o mistifica, o simplemente olvida la historia del sufrimiento. Ya hemos visto cómo para Hegel el pasado doloroso es sólo el precio de la historia, que se convierte en un "matadero". En cambio, al pueblo judío no le vale la solución fácil de los pseudoconsuelos. Como nos recuerda Mate, se resiste a camuflar las experiencias negativas del sufrimiento y de la muerte con "señuelos idealistas", o con "mistificaciones compensatorias". La "razón de los vencedores" es una razón desmemoriada con el pasado, que hace que constantemente la historia ocultada sea la de los vencidos. Ha sido Metz quien acuñó la expresión "razón anamnética" para indicar esa sensibilidad de Israel por la memoria, el pasado y el recuerdo histórico. Un recuerdo que este teólogo, concibe como "`solidaridad hacia atrás', solidaridad rememorativa con los muertos y vencidos, solidaridad que rompe el embrujo de una historia interpretada desde la perspectiva evolucionista o dialéctica como historia de los vencedores" (Metz, 1979: 192; c£ 1999: 73-79). Una "cultura de la añoranza" que incide en su manera de entender el futuro. En este sentido, tiene razón V.Ramos Centeno cuando nos recuerda que la esperanza no nos vino de Grecia, sino de Israel. También Habermas resalta la originalidad de esa aportación judía que es el "acto de rememorar", la fuerza del recuerdo que

trae a la conciencia lo olvidado, o lo interesadamente reprimido. Un recuerdo que, con Benjamin, afirma Habermas, se puede entender a modo de una fuerza mística, que se identifica con una reconciliación retroactiva. Para esta sensibilidad, el sufrimiento tomado en serio no puede ser el precio de la historia que hay que olvidar. Por el contrario, en ese sufrimiento hay latente unos derechos pendientes de ser saldados, de ser satisfechos, y frente a los cuales, como comenta Mate, no vale ni la felicidad de las futuras generaciones, ni el pretendido olvido de Nietzsche, al que ya aludimos. El presente tiene que ser iluminado por el pasado olvidado, gracias a la "razón anamnéticá" de la tradición de Israel, que aporta un nuevo elemento de racionalidad, y que está relacionada, a su vez, con el mesianismo utópico judío, que alimenta un elemento restaurador apocalíptico-utópico. Y ello por la sencilla razón de que no era la utopía ilustrada, que se entendía como la actualización de potencialidades latentes, sino una entendida como una "interrupción en el continuum histórico". Debido a ese salto cualitativo, a esa discontinuidad temporal con el presente, era una utopía que se podía entender como "ahistórica". Al menos, según Eduardo Mendieta, es así como lo entendieron e influyó en los autores de la primera etapa de la Escuela de Frankfurt". Un mesianismo, que como elemento "a priori imprevisible", ya no es personal, sino entendido como elementos y fuerzas que pueden interrumpir en la historia. Es algo que, frente a la secularización racionalista-positivista, pretende ser recuperado de la religión, cifrándolo de manera negativa. Ello significaba reconocer que el horror y la injusticia no deberían tener la última palabra, lo cual dejaba pendiente, al menos como exigencia, la "restauración mesiánica". Es decir, el establecimiento de una justicia universal reparadora de todo el sufrimiento humano. (Un excelente comentario crítico-hermenéutico de las tesis de Benjamin: Mate, 2006.)

La "razón anamnética" es razón renovadora que sabe del sufrimiento, y nos recuerda exigencias y posibilidades pendientes. Sólo desde el sufrimiento de los antepasados se puede intentar entender la historia. La clave está en el pasado no en el futuro, o al menos ese pasado es necesario para pensar en un

futuro que sea legitimable. Y es que el "desecho de la historia" puede, en un momento, iluminar y desenmascarar el presente injusto e insolidario. Sin `memoria passionis" no habrá ni experiencia total, ni auténtica universalidad, porque sólo ella encarna el "recuerdo de los vencidos", de los definitivamente aplastados por la historia. Sólo ella nos recuerda las ilusiones, los anhelos y los derechos pendientes de los definitivamente desaparecidos. Por ello, para Benjamin, el pasado tiene una función liberadora o redentora, que nos obliga a la generación presente a ser reconocidos y solidarios con las generaciones pasadas: "El pasado lleva consigo un índice temporal mediante el cual queda remitido a la redención. Existe una cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra. Y como a cada generación que vivió antes que nosotros, nos ha sido dada una flaca fuerza mesiánica sobre la que el pasado exige derechos. No se debe despachar esta exigencia a la ligera' (Benjamín, 1990: 178). Como comenta Mendieta, Benjamin quiere colocar la esperanza en las frustraciones del pasado, y eso obliga a luchar contra los impedimentos e injusticias de los vencedores del presente. En la misma línea, también E.Schillebeeckx defiende que "la memoria del dolor acumulado en la historia humana posee en el plano del conocimiento un valor crítico...". Y es que "... la fuerza cognoscitiva del dolor" encierra una exigencia "crítico-práctica", de la que brota "un ansia de salvación", y una vocación positiva a lo humano, "un conocimiento que reclama y abre un futuro" (c£ Schillebeeckx, 1981: 585, 586).

Frente al historicismo y el optimismo del racionalismo moderno, al que también hemos hecho ya mención en este ensayo, y para los que siempre hay tiempo, y todo se puede corregir, de cara a progresar técnica y moralmente, hay que preferir el recuerdo: "... nada de lo que una vez haya acontecido ha de darse por perdido para la historia. Por cierto, que sólo a la humanidad redimida le cabe por completo en suerte su pasado. Lo cual quiere decir: sólo para la humanidad redimida se ha hecho su pasado citable en cada uno de sus momentos" (Benjamin, 1990: 178179). El historicismo, si recuerda el pasado, lo hace de un modo selectivo, desde el interés del vencedor. Para desbancar

esta interpretación hay que oponer a la ciencia y la continuidad, la memoria y la ruptura, para no olvidar lo más importante: que el futuro no sea mera prolongación del presente. La ciencia da por cancelado del pasado lo que la memoria considera pendiente. Este recuerdo nos puede ayudar a caer en la cuenta de que no es legítimo ser dichoso a costa de la desdicha de los antepasados. Para Benjamin el materialismo histórico tiene una impotencia congénita, propia de todo pensamiento exclusivamente intrahistórico: no tiene respuesta suficientemente rehabilitadora para las víctimas inocentes del pasado. Frente a ello, la "razón anamnética" de origen religioso se resiste a pasar la página de los humillados y ofendidos de la historia. Y Benjamin tiene la honestidad intelec tual de reconocerlo, aunque no asuma la respuesta de la fe y esperanza religiosas. Pero mantiene la solidaridad entre las generaciones por medio del recuerdo de las víctimas, como un acicate para estar vigilante en el presente, y no volver a cometer los errores del pasado.

"El Ángel de la Historia" de Benjamin (el ángel del cuadro del pintor Klee, titulado Angelus Novus, y que él interpreta), desmonta la "razón de los vencedores". Al volver el rostro al pasado, y más allá de todas las pseudolegitimaciones de la ilustración optimista, lo que ve, con espanto, es la desolación y la catástrofe. "Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina arrojándolas a sus pies" (Benjamin, 1990: 183). El ángel quiere recomponer lo destrozado, y despertar a los muertos, pero el huracán del progreso se lo impide. A pesar de ello, la "razón de los vencidos" piensa que la liberación de la historia tiene que ver con los que reclaman justicia desde el pasado y el presente; sólo los insatisfechos pueden tener esperanza: esperanza de que lo dado no sea la última palabra. "Sólo el ser necesitado buscará un conocimiento desconocido. La conciencia de la infelicidad permite el conocimiento de lo nuevo" (Mate, "Benjamin o el primado de la política sobre la historia", en Isegoría, 1991: 63). La única posibilidad de que se pueda esperar algo distinto de lo que es vigente en la actualidad, es que las generaciones de hoy asuman las

pretensiones de liberación de las generaciones del pasado. El estudio del pasado no debe de obedecer a un mero interés "arqueológico", sino que debe servir para incidir y transformar el presente.

Partiendo de la estructura de la historia que encierra la concepción apocalíptica judía, a la que nos hemos referido, la historia se puede juzgar en un instante, y el "Mesías" se puede hacer presente en cualquier momento. Y Benjamin reconoce en este planteamiento algo legítimo e irrenunciable: la necesidad de que el intolerable continuum de la historia, de la que da testimonio el Angelus Novus de Klee, exige ser interrumpido, superado. Pero la salida de Benjamin es más difícil al no asumir la posibilidad de la salvación religiosa. Como comenta Mate, no quiere renunciar a la reserva de sentido que late en esas esperanzas frustradas, pero sólo cuenta, como nos ha dicho textualmente, con la débil fuerza mesiánica del recuerdo y su carga subversiva, que constantemente cuestiona la victoria de los vencedores. La actualización de las esperanzas con las que se identificaron, y por las que lucharon los antepasados, se puede convertir en fuerza innovadora para el presente. Benjamin reivindica la solidaridad con las generaciones: si el triunfo se da alguna vez, los muertos no habrán muerto en vano. El pasado es fuerza testimonial que invita al compromiso. Pero más allá de la solidaridad moral y simbólica, y el agradecimiento a las generaciones pasadas, hay una última exigencia del "Reino de los fines", por decirlo con terminología kantiana, una última exigencia de participación y comunión personal e intransferible, que no encuentra respuesta en la filosofía de la historia de Benjamin. Es una filosofía que quiere interpretar y hacerse con el contenido de la tradición religiosa, pero que no puede prometer una salvación individual, por lo que tiene que contentarse con "entenderlo como una plusvalía significativa con la que hace frente hoy a las amenazas del hombre" (Mate, 1991: 219). Benjamin reconoce que la exigencia humana de la felicidad encierra la idea de salvación, que, en último término es una categoría religiosa. Por ello tiene razón Gabriel Albiac, al afirmar: "No hay finalidad que no sea mesiánica, ni sentido histórico que no suponga la

operación trascendente de un sujeto absoluto" (Albiac, 1996: 63). Pero a Benjamin, su propia trayectoria moral y filosófica, le impide apoyarse en garantías religiosas para mantener esa expectativa de salvación.

Creemos que Benjamin es un autor tremendamente honesto cuando se enfrenta con esta cuestión fundamental del sentido de la historia humana, que no es sino el sentido del hombre. Y lo mismo le ocurre a Max Horkheimer. Ambos muestran un desesperado esfuerzo de solidaridad con los muertos, porque los vencidos "exigen una indemnización", y esto les lleva a renunciar a la realidad tal cual es. En función de ello, ambos autores reconocen cierta exigencia teológica a la historia. Claro que es una "teología" entendida como elemento desiderativo, que deja la puerta abierta, aunque el fundamento último de esta esperanza no sepamos cuál es. Benjamin intenta una lectura secularizada del pensamiento religioso, ya que encuentra en la religión, como afirma Reyes Mate, el único referente de la totalidad. Apoderándose de su talante, entiende el presente como "la puerta' por donde podría tener lugar la llegada del Mesías. Lo contrario sería dar por cancelado el pasado, no reconocer el derecho de los vencidos. Sólo así se abre la posibilidad de que la historia no se repita.

Max Horkheimer tampoco puede concebir la historia ateológicamente. Pero en él la teología más que "reteologización escatológica", como dice Estrada, es esperanza de que lo injusto no sea la última palabra; la expresión de un anhelo, de una nostalgia de que el asesino no triunfe, a la postre, sobre la víctima; de que la última palabra no la tenga la naturaleza (finita) de lo contingente. "La teología significa aquí la conciencia de que el mundo es un fenómeno, de que no es la verdad absoluta ni lo último. La teología es - me expreso conscientemente con prudencia - la esperanza de que la injusticia que caracteriza al mundo no puede permanecer así, que lo injusto no puede considerarse como la última palabra." La religión es para Horkheimer añoranza de lo infinito y de la justicia plena. Pero todo se queda en añoranza esperanzada: "El conocimiento consciente del desamparo, de nuestra finitud,

no se puede considerar como prueba de la existencia de Dios, sino que tan sólo puede producir la esperanza de que exista un absoluto positivo" (Horkheimer, "La añoranza de lo completamente otro", en W AA, 1976a: 106, 103). El enigma del mal le impedía a nuestro autor, como a otros muchos, abrirse a la fe religiosa. Sin embargo toma de la hipótesis divina la idea de reparación reconciliadora que encierra, y pone, como comenta Habermas, la promesa salvífica al servicio de la moral. Y a pesar de su esfuerzo de racionalización secularizadora, tampoco encuentra otro fundamento que sustituya a la religión, a la hora de fundamentar el carácter incondicional de la moral. Por ello, para Horkheimer, "todo lo que tiene que ver con la moral se reduce en última instancia a teología" (Habermas, 2001: 126). Por tanto, su "teología', repetimos, hay que entenderla como reconocimiento del límite, nostalgia de una plenitud, de una justicia plena, reconocimiento de la insatisfacción, añoranza de lo "totalmente otro". La justicia plena, como dice textualmente, "no se puede realizar jamás en la historia secular; pues aún cuando una sociedad mejor rompiese con el orden social actual, la miseria pasada ya no puede evitarse, ni tampoco las deficiencias de la naturaleza circundante" (Horkheimer, "La añoranza de lo completamente otro", en 1976a: 111). Y se atreve a afirmar rotundamente: "Es inútil pretender salvar un sentido incondicional sin Dios" (Horkheimer, 2000: 85). En la medida en que no acepta el absurdo, la religión le sirve como "señal de resistencia". Tiene razón E.Mendieta cuando sostiene que, a Horkheimer la religión le aporta un contenido conceptual, sin el que no podría llevar a cabo su crítica de la realidad, y una promesa de justicia y de esperanza que no puede agotar ninguna iniciativa humana. Una esperanza que es fruto y expresión de la necesidad de una transformación y reconciliación universales, que revela lo insuficiente de la realidad presente. Pero la conclusión de Horkheimer es que la historia no tiene sentido en sí misma, apareciendo toda especulación teórica como impotente, ya que no podemos asegurarla a priori ningún final feliz. Sólo cabe ir mejorándola gracias a una solidaridad intrahistórica, animada por ese anhelo de justicia que anida en la nostalgia teológica. Hay que aprovechar de la religión la utopía que la anima,

y que nos permite encarar el futuro, y asumir una praxis comprometida. Y es que Dios es expresión del ansia de justicia, que reivindica la razón moral. Por ello tiene razón Estrada cuando escribe: "En realidad Horkheimer no justifica a Dios, sino al creyente que ansía a Dios para que no triunfe la injusticia". Y se acaba conjugando en su modo de pensar, "la conciencia del sufrimiento, que impide afirmar a Dios, y la necesidad de actuar con valores de solidaridad y justicia que las tradiciones religiosas relacionan con él" (Estrada, 2003a: 314, 318). Por tanto, tensión dialéctica entre el ansia de Dios, por lo que encierra de reivindicación humana ético-utópica, y su rechazo para salvarse de la deseperación. Algo que quedó reforzado en su madurez, debido a su actitud crítica frente al marxismo, a su rechazo del positivismo, y a su desencanto frente al mito del progreso, que en la práctica estaban alimentando una sociedad de la barbarie dirigida por una razón instrumental y un burdo materialismo.

A pesar de la sensibilidad radical, y del notable esfuerzo de Horkheimer, esta teología de la añoranza y del deseo resulta, en último término, impotente frente a los derechos de las víctimas, pues como reconoce otro autor de la Escuela de Frankfurt, comen tando a Kant:"... no hay mejora humana en este mundo que alcance a hacer justicia a los muertos, porque ninguna afectaría a la injusticia de la muerte" (Adorno, 1975: 385). Si un día llegara el cumplimiento de la reivindicación, para las víctimas del pasado sólo podría ser simbólico, y sólo para los protagonistas de ese hipotético presente apocalíptico sería real. Y esto nos lleva necesariamente a tener que admitir, mal que nos pese, que el sufrimiento de los hombres es irredimible por ellos mismos. O dicho de otro modo, desde las solas fuerzas humanas tenemos que reconocer el poder negativo y dialécticamente inutilizable de la muerte. Ante la muerte, y esto ya lo vio Kant, quedan sin respuestas las exigencias últimas de nuestra dimensión moral. La naturaleza trata por igual a justos y malvados, y, a veces, peor a los primeros que a los segundos. Por ello la salida de Kant, fue afirmar que sólo Dios como legislador puede ser garantía de un final feliz para el justo, que implique, en el ultramundo, la síntesis de

virtud y felicidad.

No se puede negar, como diría Spinoza, que el esfuerzo y el éxito por ser buenos tengan sentido, y una cierta recompensa moral en la propia satisfacción que conlleva esa experiencia. Y que es, como dice Savater, saberse más razonablemente humano y libre. Esto es realmente cierto. Lo mismo que es una actitud sana y positiva, desde el punto de vista psicológico y moral, valorar el hecho de vivir, y aprovechar al máximo sus posibilidades, a pesar de nuestra finitud. El hombre sabio es el hombre alegre que sabe disfrutar la vida. Las angustias obsesivas resultan morbosas. Esa actitud, ese talante y ethos positivos, son preferibles, desde luego, al enfermizo y neurótico miedo a la nada, que acaba malogrando a priori la propia vida. Y desde luego, el "querer vivir" es un fenómeno mayoritario, de tal manera que el pesimismo recalcitrante se ve, en principio, como algo morboso, enfermizo. En este sentido, también Javier Sádaba plantea la alternativa de buscar "respuestas parciales", y "consumaciones sectoriales". Defiende el filósofo vasco, que hay que construir el sentido de nuestra vida día a día, a pesar de que nuestro proyecto esté recortado y atravesado por la última posibilidad de la nada. La vida tiene sentido por ella misma, y "no hay que saltar por encima de ella". Debemos de conformarnos con el lote de tiempo que nos ha toca do, a pesar de que "la vida sea un trozo entre dos nadas". La tarea que se nos impone es la de intentar la conquista del sentido desde la ambigüedad de nuestra condición. Y ello porque, en definitiva, "la vida tiene y no tiene sentido. O dicho de otra forma, que nuestra tarea es dar sentido a aquello que no lo tiene". Sádaba reconoce un margen de desconocimiento del mundo en que vivimos, que lo envuelve en un cierto misterio, y lo deja abierto a toda posibilidad. También reconoce esa brecha entre la virtud y la felicidad señalada por Kant. Pero a pesar del carácter incompleto de la vida, defiende que "hay que encontrar sentido dentro del sinsentido básico en el que nos movemos" (Sádaba, 1991: 4, 41, 66). Hay que saborear las cosas buenas que el destino nos vaya deparando, y así construir el sentido de cada vida particular. Sólo de esta forma intentaremos mantener a raya esa

imposibilidad que nos constituye: vida y felicidad no coinciden. Y es cierto que hay personas, recordemos el testimonio del profesor Tierno Galván, que tienen esa capacidad de "avenirse" con la finitud, conformándose simplemente con hacerla lo más "vivible" posible. Además, el sentido que demos a nuestra vida, sobrevivirá como testimonio aleccionador de nuestro esfuerzo, para las generaciones que nos sucedan. Y ello, según Savater, convierte a la derrota de la muerte en insignificante, si la comparamos con la victoria significativa de la vida, que nos sobrevive.

Sin embargo, a pesar de estos encomiables esfuerzos por afirmar la vida, de Fernando Savater y de Javier Sádaba, hay que reconocer la insuficiencia última de todo proyecto vital, con toda su carga de dramatismo existencial, como ya vimos al analizar el problema del mal. La salida epicúrea-estoica que, en términos generales, aquí se nos plantea, se nos antoja una salida estética, que deja, a la postre, en suspenso el problema del sentido último. No deja de ser un "tour de force", y un querer cerrar los ojos a la evidencia: nuestras experiencias de sentido intramundanas, como el amor, la amistad, las experiencias estéticas, el esfuerzo por la justicia y la reparación, etc. están transidas de finitud e insuficiencia. Carencias que amenazan constantemente el proyecto de "aprender a vivir". Como advierte con razón, Luc Ferry: "Nos falla el `sentido del sentido' la significación última de todas esas significaciones particulares" (Ferry, 1997: 19). Las experiencias positivas intramundanas siempre tendrán una índole restrictiva. Y si no hay un sentido último, la vida no será humanamente significativa en su totalidad, quedando cuestionada, en términos de última radicalidad, su validez. Si la acción humana no tiene una finalidad conclusiva y satisfactoria, es decir, si no hay una causa final fundamental, se desdibujan todas las significaciones. Todo, en fin, queda superado, y habrá que conquistar, sin cesar, para la nada. La perspectiva del morir, y el hecho del "morir un poco cada día", cuestionan radicalmente el sentido de nuestra existencia. Frente al tópico romántico: "Hoy te quiero más que ayer, pero menos que mañana", se puede afirmar, con negro realismo: "Hoy nos queda más vida que mañana, pero menos que

ayer". La asunción estoica de nuestra finitud, no deja de oscurecer el sentido de nuestra vida. Es cierto que el hombre encuentra sentido y justificación al reto de ser moralmente correcto, e incluso a la llamada a ser heroicamente generoso. La vida del moralmente bueno puede crear vida, sentimientos de alegría y satisfacción, gratitud, etc. Pero lo que es evidente es que, sin un horizonte de trascendencia, las exigencias últimas de justicia y felicidad quedan sin ser satisfechas. La vida moral se puede asumir con sentido, pero con la conciencia de ser una historia incompleta, con toda su carga de dramatismo, que mueve a la inconformidad: el inocente muchísimas veces sufre injustamente y el malvado queda indemne, sin arrepentirse ni reparar el mal que ha hecho. Situación que queda irremediablemente sellada con la muerte. Es más, el sufrimiento de una sola víctima inocente cuestiona toda la moderna teoría del progreso. No nos resulta de recibo una concepción de la historia que justifique o minusvalore el sufrimiento y la muerte personales en aras de unos hipotéticos fines liberadores. De ahí lo imprescindible y necesario de la memoria passionis, y de las exigencias que ella conlleva. Y es que el cumplimiento de una ética universal tendría que tener también en cuenta a los muertos, si no, no se ejercería el principio de generalización de los intereses. Ante la muerte, ¿qué hacer con la ética? ¿Cómo hacer justicia a los definitivamente desaparecidos? El sentido integral de la vida humana individual y social, tiene que incluir el destino de los muertos. Un sentido auténticamente humano de la historia tendría que integrar y dar satisfacción a la irreducibilidad, unicidad y dignidad absolutas de cada persona humana. Mi esperanza presente no coincide, sin más, con la esperanza puramente colectiva o histórica. La universalidad como nota del sentido humano de la historia tiene que contar con los muertos. Como comenta Fraijó no sería éticamente decoroso desentenderse de los intereses de los muertos. Sería un zafarse fraudulentamente de la sobrecarga del pasado. Por lo que parece que la ética acaba teniendo algo que ver con la escatología, puesto que, sólo desde esta hipótesis, se nos recorta la posibilidad de alguna respuesta a las "indemnizaciones del pasado", a la cuestión, en definitiva, de nuestra insuficiencia moral (c£ Fraijó, 1992: 107-108, 128). En este sentido la "razón

anamnéticá", la "memoria del sufrimiento" se nos revela, a la postre, como "razón teológica" (J.B.Metz).

Conclusión: el fracaso humano y el "exceso" de la esperanza religiosa

Acabamos de ver que la búsqueda de un sentido de la vida humana, desde la perspectiva del devenir histórico, no resuelve el enigma dramático de la muerte existencial, de la muerte personal, única e intransferible. Por lo que la pregunta por el sentido de la historia, encierra, a la postre, la pregunta por el sentido del ser humano. Y ésta queda sin contestar mientras no respondamos al reto que plantean los límites de la existencia personal, por muy histórica que ésta sea. Reto que no es sino el enigma del sufrimiento y de la muerte. Un reto que ha alumbrado varias respuestas, que ahora podemos resumir en varias alternativas.

Ante la insaciabilidad de la acción y el proyecto humanos que limitan con la muerte, puede adoptarse, como vimos con Heidegger, la actitud de vivir asumiendo la mortalidad como la concomitante posibilidad radical, que acompaña toda acción en el mundo. O, como vimos con Sartre, la actitud del que asume su propia finitud como un acto de libertad, sabiendo que la muerte es la amenaza aniquiladora de toda posibilidad. Como no hay una finalidad conclusiva y plenamente satisfactoria, como no hay una causa final fundante, debemos de conquistar finalidades y metas relativas. La falta de significación última no debería de hacernos caer en la tentación de la pasividad. ¿Si siempre hay un después, que hace nuestra carrera inútil, y para la nada, por

qué no descansar ya? ¿No es absurdo el proyecto? Simone de Beauvoir reconoce algo que hemos defendido reiteradamente en este libro:"... reducido a su presencia inmediata, todo objeto, todo instante, es demasiado poco para el hombre: él mismo es demasiado poco para sí, puesto que es siempre infinitamente más de lo que sería si fuera solamente eso" (Beauvoir, 1972a: 30). No obstante, frente a ese indolente pesimismo, que puede llevar a la acedia, sostiene que la existencia humana sólo es concebible y afirmable en función de un futuro humano finito. E intenta superar el inconveniente de la insuficiencia que encierra la finitud, aceptando la radical ambigüedad de la condición humana: todo movimiento humano es un deslizarse hacia la muerte, pero si lo aceptamos, descubriremos a la vez que todo movimiento hacia la muerte es vida. Es necesario, pues, que el hombre considere sus empresas como finitas y las quiera como absolutas. Así, las tareas que nos propongamos encontrarán sentido en sí mismas, y nos afirmaremos como libertad, ya que el hombre no es sino eligiéndose. Claro que con esta actitud, que tiene mucho de sartreana, el destino humano queda desdibujado en esa exaltación formal de la libertad, que nos obliga a elegir sin cesar para la nada. Esta actitud puede concretarse en la decisión epicúrea del Cándido de Voltaire, conformémonos con cultivar nuestro jardín (c£ Voltaire, 1971: 148). Claro que, como dice nuestra autora, siempre quedará el problema de delimitar las medidas de ese "jardín"...

Cabe también la posibilidad de que, el que se sienta abandonado en un cosmos apersonal e indiferente, y zarandeado por el azar metafísico, adopte la actitud de un cierto estoicismo desencantado. El testimonio del biólogo y premio Nobel Jean Rostand es bien explícito al respecto: "Átomo irrisorio, perdido en el cosmos inerte y desmesurado, sabe que su febril actividad, no es más que un pequeño fenómeno local, efímero, sin significación y sin sentido. Sabe que sus valores no le sirven más que a él, y que, desde el punto de vista sideral, la caída de un imperio, o incluso la ruina de un ideal, no cuentan más que el hundimiento de un hormiguero bajo el pie de un paseante distraído. De esta forma, no tendrá otro recurso más que aplicarse en olvidar

la inmensidad bruta que le aplasta y le ignora. Repudiando el vértigo estéril de lo infinito, sordo al aterrador silencio de los espacios, tratará de volverse tan incósmico como inhumano es el Universo: bravamente replegado sobre sí mismo, se consagrará humildemente, terrestremente, humanamente, a la realización de sus mezquinos designios en los que fingirá poner la misma seriedad que si apuntasen a fines eternos" (Rostand, 1970: 188).

Cabe también la actitud del que, sin abrirse a la posibilidad de la trascendencia religiosa, supera esta privaticidad, y encuentra un sentido a la vida mortal asumiendo proyectos que rebasan su propia individualidad finita. Ya vimos que esta actitud la reivindican algunos autores de la tradición marxista (Bloch, Lukács, Horkheimer, Gardavsky, Garaudy, etc.). Hay que reconocer que en este marxismo humanista, que destaca la existencia de tendencias inmanentes a la propia individualidad, posibilitadoras de su realización y autosuperación, hay una actitud de altruismo encomiable que afirma: el hombre que muere hoy considera que su muerte es una condición objetiva del desarrollo de la humanidad ¿Pero es realmente esta una solución suficientemente satisfactoria? Porque, aunque la realización de un "paraíso comunista" se cumpliera, quedaría aún la cuestión de que este humano mañana descansaría sobre lo inhumano de hoy. ¿No hay aquí, a pesar de todo, un fracaso de todas las teodiceas seculares? ¿Qué es lo que nos capacita para la aceptación generosa de nuestra derrota última, a favor de la esperanza universal de la humanidad? ¿Es el amor? Es cierto que la conducta heroica no es patrimonio ni de creyentes ni de agnósticos o ateos. Es más, como afirma Umberto Eco, lo único que puede dar sentido a la vida y a la muerte de una persona, sin perspectiva de trascendencia, es un amor solidario con los demás, que se esfuerza por hacer mejor la vida de sus semejantes. Por tanto, no parece que haya que recurrir necesariamente a la hipótesis de Dios para explicar la grandeza del alma humana. Es posible que el intento de salvar una vida, animado por una esperanza enamorada o un amor esperanzado, pueda justificar la propia. Y el agnóstico puede tener fe en la continuidad de la vida, y el "otro" ser el referente donde descansen sus sentimientos morales. Pero

ese proyecto-compromiso tiene la garantía de la insuficiencia última, si no se abre a una trascendencia. Por ello, se pregunta, con razón, Carlo Maria Martini: 11 ¿Qué razones confiere a su obrar quien pretende afirmar y pro fesar principios morales que pueden exigir incluso el sacrificio de la propia vida, pero no reconoce un Dios personal?" (Eco y Martini, 1996: 75). Ciertamente sabemos desde Kant, que hay una prescriptividad racional por derecho propio, que descansa en nuestra autonomía moral, y que no podemos negar, salvo que caigamos en el cinismo moral. ¿Pero, en último término, dónde puede descansar la incondicionalidad y vinculabilidad con el valor o la norma del deber moral, tal como la viven algunos sujetos? ¿Es posible defender radicalmente valores absolutos sin referencia a un Absoluto? Ciertamente el "héroe rojo", y el filántropo solidario hasta el sacrificio último, no dejan de producirme reconocimiento y admiración. Pero ante su testimonio me surge siempre el siguiente interrogante: ¿este hacer caso omiso de la derrota última, de la paradoja, o intentar aceptarla en un momento de la dialéctica del amor de benevolencia, no es querer cerrar los ojos a una realidad que se nos impone? Realidad que no es sino que esa derrota, en el horizonte de la inmanencia histórica, es real, y que el amor de benevolencia humano es una dialéctica de la donación y de la renuncia, que debido a nuestra finitud e indigencia, exige también un recibir y ser afirmado. ¿Esa última no identificación con nosotros mismos en el dinamismo generoso de ser para los demás, máximamente encarnada en la muerte, no ratifica la insuficiencia de nuestro proyecto vital? Como ya formulamos anteriormente, ¿de dónde saca fuerzas el hombre para religarse a una deidad que, en último término, no le proporciona una salvación personal? Pensamos que el afán de trascendencia parece ser expresión y consecuencia del deseo insoslayable a la afirmación personal y a la felicidad, que experimenta el sujeto humano. De ella da testimonio el "hambre de inmortalidad" que tan apasionadamente vivió Miguel de Unamuno, y que el profesor García Morente concretaba, pocos días antes de morir, en el deseo de una vida perdurable y personalísima. Digamos, en fin, que el testimonio del amor y la solidaridad gratuita en creyentes y no creyentes, nos hace pensar en una noción de

esperanza común. "Lo que quiere decir [...] - afirma Carlo M.a Martinique existe un humus profundo del que creyentes y no creyentes, conscientes y responsables, se alimentan al mismo tiempo, sin ser capaces, tal vez, de darle el mismo nombre" (Eco y Martini, 1966: 28). Ahora bien, hay que reconocer que, a pesar de que unos valores incondicionales compartidos, dan sentido a la vida, y un "aire de familia" a la dignidad moral de los sujetos que lo asumen, sean creyentes o no, si estos valores no están personalizados de un modo absoluto y metahistórico, no hay salvación a nivel personal. Y es esta exigencia la que alimenta la esperanza religiosa, que no puede ser sino escatológica.

A estas alturas de nuestra reflexión, parece claro, pues, que el intento de mantener una esperanza y sentido radicales para la vida del hombre, sin recurrir a alguna instancia más allá de las meras posibilidades humanas, no es viable. Como ya afirmamos en el capítulo 4, sólo el sujeto radicalmente exigente con la realidad, es el que puede poner sobre el tapete, sin tapujos, las condiciones que hacen a la existencia y a la historia significativamente humanas; y es sólo él el que tiene posibilidades de abrirse al Misterio. O hay un fin último transhistórico, o no hay un auténtico sentido último para la existencia humana y su historia. Y ello porque los vencidos, que en definitiva seremos todos en la medida en que vayamos desapareciendo, están definitivamente vencidos. Hay sin remedio una fisura en la idea de justicia, que se repite con cada generación, por lo que si queremos mantener una solidaridad con los muertos, más allá de la memoria solidaria, habrá que reclamar una realidad suprahistórica. Si no, como reconoce Habermas, habrá que vivir con facticidades tales como la soledad, la culpa, la enfermedad y la muerte, sin consuelo alguno. Por estas razones, ya hemos afirmado con Horkheimer y Habermas, que es imposible mantener un sentido incondicionado sin Dios. Es por ello, por lo que, repetimos, sólo el ser humano que se toma rotundamente en serio la causa humana, puede llevar este planteamiento hasta su última radicalidad. Tratará de llevar al límite de la exigencia el interés y la preocupación por la causa humana, debido a la

importancia que dicha realidad tiene para él. Actitud, pues, que afecta al conocimiento y al carácter moral, y que se opone a la ficción y a la ligereza irresponsable del "diletante". Por tanto, es el "hombre serio" el que puede, con libertad y responsabilidad, convertirse en "hombre religioso" ante el enigma del sufrimiento y de la muerte. Aunque hay que reconocer, paradójicamente, que esa misma seriedad incondicional por la causa humana, puede llevar al rechazo de Dios, como tuvimos ocasión de señalar al abordar el enigma del mal y el sufrimiento del inocente. De ahí lo lábil y ambigua que puede resultar para algunos nuestra enigmática condición.

Pero lo que sí tendrán que reconocer, tanto el "creyente", como el "agnóstico", o el "ateo militante", es que hay una exigencia de trascendencia, que tendría que ser satisfecha para que la historia de los hombres fuera absolutamente válida. Y esto es así, más allá de las meras proyecciones o extrapolaciones de las que trata la "filosofía de la sospecha". Contra Feuerbach, diremos que si suprimiésemos la "dimensión teológica", no sustituiríamos al mundo algo que le pertenecía, y de lo que subrepticiamente le habíamos desposeído. En esto, a nuestro modesto juicio, Feuerbach se equivocaba. La dimensión trascendente no es una falsa transferencia, sino una exigencia y dimensión sin la que el mundo y el hombre dejarían de tener sentido, en los niveles de exigencia aquí planteados. ¿El hombre sin Dios no se convierte en un dios fracasado, en una especie malograda? Todos sabemos que el tiempo lineal y el fin de la historia fueron genuinas aportaciones de la tradición bíblica que, ahora como hipótesis, iluminan nuestra reflexión crítica. El "más allá" es simplemente la condición para que este mundo tenga un acabamiento adecuado, aunque claro está por encima de nuestras posibilidades. He ahí la paradoja y lo desproporcionado de la condición humana. Sólo un fin con un valor decisivo, definitivo, y de recapitulación rehabilitadora, dotaría de suficiente sentido todos los esfuerzos por hacer este mundo nuestro más humano, y nos haría superar nuestra condición de seres irredimibles por nosotros mismos. En este sentido, la escatología, como ruptura de la continuidad e irrupción de lo nuevo, es dialécticamene necesaria

para alumbrar un sentido plenamente satisfactorio del devenir personal e histórico. "Dios salva al hombre en la historia porque le termina sacando de la historia" (Ramos Centeno, 2000: 75). La escatología, desde esta óptica, se nos revela como el cumplimiento gratuito, sobreabundante y definitivo de la utopía. Utopía entendida como esa inalcanzable plenitud y afirmación humanas que mueven continuamente a luchar contra todo lo que sea negativo, aunque la ¡den tidad plena del hombre no parece depender de la intrahistoria. Por eso, como vimos, Bloch llamó a la muerte la "anti-utopía". Sólo una dialéctica de la inmanencia y de la trascendencia puede dar pleno sentido a la existencia humana, a nivel personal y social. Tiene razón Jean Lacroix cuando escribe al respecto: "Sólo [...] una dialéctica de la inmanencia y de la trascendencia, del tiempo y de la eternidad, permite salvar la totalidad de la historicidad del hombre [...]. La dialéctica temporal no puede más que conducir a una carrera desatinada y jadeante detrás del ser, en el que el futuro está siempre privilegiado con relación al presente y sobre todo al pasado; sólo una escatología puede salvar integralmente todos los momentos del tiempo y conferir a cada uno su plenitud" (Lacroix, 1965: 83). Y en esa misma línea se expresa con acierto W.Pannenberg:"... aunque la unidad de intereses humanos individuales y comunes fuese posible en una sociedad del futuro, quedaría sin resolver la cuestión sobre los hombres de generaciones pasadas en la vocación realizada de una generación futura. Sin embargo, sin una resurrección de los muertos es imposible que esté abierta a todos los hombres la posibilidad de tomar parte en una sociedad perfecta que realiza la vocación humana" (Pannenberg, "Escatología y experiencia de sentido", en VV AA, 1975a: 175). Sólo éstas exigencias y la paradójica condición humana hacen "razonables" las sorprendentes palabras del filósofo V.Jankélévitch: "En realidad la inmortalidad misma es a la vez indemostrable y racional, como la muerte es a la vez necesaria e incomprensible" (Jankélévitch, 1977: 7). Y es que teniendo en cuenta la insuficiencia de la acción humana, y nuestra radical incoincidencia con nosotros mismos, la "resurrección", más que un añadido postizo, se nos aparece como la respuesta a la vez más inimaginable desde nuestras propias posibilidades, y más genuina con relación a nuestros anhelos

más profundos. En verdad pensamos que no deberíamos morir. Si hay algún genuino deseo humano, ése es el de perdurar. "Son ellos, los que viven el trance de decir adiós a todo lo que han amado en esta tierra, los que se preguntan si, una vez cruzada la frontera, seguirá teniendo sentido la expresión que tantas veces repitieron en vida: `hasta la vista' ¿Habrá nuevos encuentros, nuevas fiestas, nuevos saludos?" (Fraijó, 1997: 30). Sólo esta dialéctica de la inmanencia y de la trascendencia, que descansa en la hipótesis "impensable" y "desproporcionada" de la "resurrección", nos haría vivir con el convencimiento de que "nada es en vano, que lo que se hace permanece y no se olvida" (Greshake, 1981: 72). Sólo ella sería garantía del éxito definitivo de todo esfuerzo de humanización y de solidaridad. Sólo si en el fracaso de la realidad finita se manifiesta la presencia de lo infinito, permitiendo una reconciliación real, se abre una esperanza, y un horizonte de inteligibilidad en la oscuridad, pues sólo así el sufrimiento, la injusticia y la muerte tendrían la condición de lo penúltimo, y no fracasaría irremisiblemente el "Reino de los fines". Como puntualiza muy bien el profesor Mardones: "O Dios estaba en los mismos ejecutados de Auschwitz y de todos los campos de concentración y de todas las torturas de todos los sótanos del mundo, o de lo contrario tiene razón Wiesel cuando afirma que con el olor de los cuerpos quemados de los niños le asesinaron la creencia en `mi Dios, mi alma y mis sueños - (Mardones, 1999: 180; cf. Wiesel, 1986: 44; VV AA, 2004). El mal ya vimos que hace muy difícil creer en Dios, no obstante, esta "teodicea de la resurrección" les permite a los creyentes una salida. Aquella que nos recuerda Metz: "Los cristianos podemos orar después de Auschwitz porque también en Auschwitz se oró" (Metz, 1982: 27). Y no sólo eso, sino que junto a mucho desaliento, desesperación, y traiciones, allí también hubo testimonios sublimes de caridad y solidaridad. Sólo mediante esta posibilidad se puede tener la esperanza de una afirmación de todos en todo, ya que esa teodicea radical de la resurrección, reivindica a todo hombre, y especialmente al fracasado y derrotado como objeto del amor incondicional de Dios.

De nosotros depende, en alguna medida, el actuar moralmente, pero no una vida no malograda. Por ello la pregunta trascendental por sus condiciones de posibilidad nos remite a un poder distinto, que nos garantice una dimensión absoluta y metahistórica a la persona humana. Las exigencias éticas y ontológicas de la persona humana, encuentran sólo plena respuesta, si la hay, en una "teología de la historia". El hombre es un ser excéntrico, abierto y orientado escatológicamente. Y el sentido de la vida personal y social o es escatológico o, nunca mejor dicho, queda "herido de muerte". Nuestra condición itinerante, nuestro continuo esfuerzo hacia la autosuperación, sólo puede tener sentido "en el encuentro con un futuro absolutamente último, más allá del cual no haya nada digno de prolongar el camino" (Ruiz de la Peña, 1986b: 23). Savater malinterpreta esta posibilidad teológica cuando entiende la "bienaventuranza escatológica" como una especie de "existencia congelada", que nada tiene que ver con nuestra historia. Y digo esto porque la "vida eterna" la entiende el creyente-teólogo como la realidad nuestra individual, social y cósmica llevada a una plenitud, que tiene su garantía en su divinización, lo que la convertirá en la eterna novedad sorpresiva, debido a la distancia insalvable entre lo finito y lo infinito.

Evidentemente a la fe religiosa, como afirma Fraijó, siempre le acompaña la "sombra del misterio", y no demuestra lo que promete. Por ello, para Jünger la teología es "la ciencia de las demasias". Sus respuestas al enigma del animal mortal resultan siempre un "exceso" para las posibilidades de la razón científica, y para nuestra imaginación. Sin embargo, la oferta-opción religiosa no es algo inhumano, descabellado, e irracional (salvando aquí desde luego las morbosidades y fundamentalismos religiosos), sino que sintoniza con nuestro radical anhelo de sentido y de felicidad. Resulta razonable y coherente con la lógica de la acción, y con los deseos del corazón, pero siempre irá acompañada y tendrá que debatirse con la duda: ¿la promesa de la "resurrección" no es demasiado bonita como para no haber sido inventada? ¿Por qué todo tiene que ser racional y personal, y no, en

último término, absurdo? Por ello, recuerdo que el profesor Aranguren, dejó el tema de la "otra vida" en "puntos suspensivos" (cf López Aranguren y Muguerza y Valverde [eds.], 1993: 88). Una duda que nos golpea ante el peso aplastante de la "biología". Mi querido compañero de feliz memoria, el profesor Rafael Larrañeta, cuenta una anécdota bien expresiva de lo que queremos decir. En un pueblecito de Westfalia, dialogaba con su amigo Bernhard, un campesino del lugar, ante la tumba de su madre. "`Aquí descansa mi madre. ¿Crees tú que algún día resucitará? No me contestes con discursos. Yo pienso que no. Sus carcomidos huesos jamás volverán a tener vida. No puedo creer tal cosa'. Desconcertado por tan súbita interpelación, respondí vacilante: `Es difícil creerlo, desde luego. Pero en ese caso el entierro de los nuestros es como el de cualquier resto orgánico. Muere, estorba, hacemos un hoyo y ¡ya! Ése es mi dilema, Bernhard, que si lo uno me resulta difícil creerlo, lo otro me es casi imposible aceptarlo. Si es ardua la espera en la resurrección, más cuesta arriba se me hace conformarme con que la vida humana finalice como la de un hermoso animal" (Larrañeta, 2000: 115).

Ante este dilema sólo nos queda recordar lo que largamente hemos analizado y ponderado en este ensayo: que un lógos "cálido" y "simbólico" puede argumentar razonablemente sobre la hipótesis creacionista acerca del origen del mundo, y puede descodificar la insaciabilidad humana, esto es, el anhelo o tropismo hacia el infinito, que está a la base del enigma del mal, como cifra de trascendencia. Todo ello viene a constituir una infraestructura racional, que invita a la esperanza religiosa, que no puede ser sino escatológica. Pero junto a ello, si somos rigurosos y honestos, desde un punto de vista moral e intelectual, tenemos que reconocer que también hay razones para no creer, que hay argumentos para el agnosticismo-ateísmo, por lo que este último también es razonable. De ahí la ambigüedad y labilidad de nuestra enigmática condición, que nos plantea un reto, del que no podemos desentendernos. Reto que, en definitiva, sólo tiene dos respuestas. Porque, frente al "exceso del mal" sólo cabe, en último término, o la resignada

aceptación de nuestra "última derrota" (V.Gardvasky), o el "exceso de bien" que nos ofrece la esperanza religiosa.

El autor de este libro ha reforzado, gracias a experiencias vitales a lo largo de su vida, esa actitud positiva, que parece que existe originariamente en la estructura existencial del ser humano, la "credentidad" o capacidad de dar crédito, en principio, a la realidad. Ello se traduce en una opción radical por el sentido, que como elemento existencial de precomprensión, le hace estimar a la segunda opción, a pesar de sus "inconvenientes", como la más coherente, la más convincente, o al menos como la que le ayuda a vivir mejor. Ello significa también confiar en una razón aliada con los sentimientos y el deseo. Razón-sentimientos-deseos, que, como ya dijimos, no tienen por qué ser necesariamente incompatibles, sino que pueden constituir un crítico "entramado o trabazón de racionalidad" (lógos simbólico), que nos puede ayudar a descubrir "las raíces existenciales del conocimiento". Por eso, hoy por hoy, piensa que aferrado a esa esperanza religiosa, cuando le llegue la hora, intentará atravesar la oscuridad...

Bibliografía

Adiós. (2003): n.° 37, año VIII, EMSFM. Madrid.

Adorno, Th. (1975): Dialéctica negativa. Taurus. Madrid.

Albiac, G. (1996): La Muerte. Paidós. Barcelona. Buenos Aires. México.

Albom, M. (1998): Martes con mi viejo profesor. Una lección de la vida, de la muerte y del amor. Maeva. Madrid.

Alonso, J. M. (1989): Introducción al principio antrópico. Ediciones Encuentro. Madrid.

Althusser, L. (1967): La revolución teórica de Marx. Siglo XXI. México.

(1969): Para leer "El Capital". Siglo XXI. México.

Amigo Fernández de Arroyabe, M.a L. (ed.) (2003): Humanismo para el siglo XXI. Universidad de Deusto. Bilbao.

Aquino, T. de (1956): Summa Theologica. T.VIII. BAC. Madrid.

(1967): Suma contragentiles. Vol. II. BAC. Madrid.

Argullol, R. y Trías, E. (1992): El cansancio de Occidente. Destino. Barcelona.

Ariés, P. (1983): El hombre ante la muerte. Taurus. Madrid.

Arsuaga, J. L. y Martínez, 1. (1998): La especie elegida. Temas de Hoy. Madrid.

(1999): El collar del Neandertal. Temas de Hoy. Madrid.

Ayala, F. J. (1985): Origen y evolución del hombre. Alianza Universidad. Madrid.

Baby, J. (1973): Un monde meilleur. Recherche marxiste. Maspero.

Barley, N. (1995): Bailando sobre la tumba. Anagrama. Barcelona.

Basabe, A. (1965): Metafísica de la muerte. Agustinus. Madrid.

Bataille, G. (1975): Teoría de la religión. Taurus. Madrid.

-(1978), L'Erotisme. Col. 10/18. París.

Baudrillard, J. (1970): La sociedad de consumo. Plaza y Janés. Barcelona.

Beauvoir, S. (s. £): Todos los hombres son mortales. Edhasa. Barcelona.

(1972): Para una moral de la ambigüedad. La Pléyade. Buenos Aires.

(1972a): Para qué la acción. La Pléyade. Buenos Aires.

Benjamin, W. (1990): Discursos interrumpidos, 1. Taurus. Madrid.

Berger, P. L. (1971): Para una teoría sociológica de la religión. Kairós. Barcelona.

Berger, P. L. y Luckmann, Th. (1972): La construcción social de la realidad. Amorrortu. Buenos Aires.

Bloch, E. (1980): El principio esperanza. T.III. Aguilar. Madrid.

(1980a): Derecho natural y dignidad humana. Aguilar. Madrid.

(1983): El ateísmo en el cristianismo. Taurus. Madrid.

Blondel, M. (1950): LAction (1893). PUF. París.

Bobbio, N. (1997): Elogio de la templanza y otros escritos morales. Temas de Hoy. Madrid.

Boff, L. (1975): Teología del cautiverio y de la liberación. Paulinas. Madrid.

(1996): Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres. Trotta. Madrid.

Bonete, E. (2004): ¿Libres para morir? En torno -a la tánato-ética. Desclée de Brouwer. Bilbao.

Bowker, J. (1966): Los significados de la muerte. Cambridge University Press.

Buber, M. (1973): ¿Qué es el hombre? FCE. México.

Camus, A. (1963): El mito de Sísifo. El hombre rebelde. Losada. Buenos Aires.

Carpak, G. y Omnés, R. (2005): Sed sabios, convertíos en profetas. Anagrama. Barcelona.

Caudill, M. (1992): In Our Own Imagen. Building an Artificial Person. Oxford University Press. Nueva York. Oxford.

Cencillo, L. (1970): Mito. Semántica y realidad. BAC. Madrid.

Chauchard, P. (1972): La Mort. PUF. París.

Cioran, E. M. (1981): Historia y utopía. Tusquets. Barcelona.

Concilium. (1985): ¿Derecho a la propia muerte?, n.° 21/3.

Coreth, E. (1964): Metafísica. Arie1. Barcelona.

(1978): ¿Qué es el hombre? Herder. Barcelona.

Cordón, F. (1982): La naturaleza del hombre a la luz de su origen biológico. Anthropos. Barcelona.

Cuadernos de Cristianisme ¡Justicia. (2002): n.° 113. Barcelona.

Cultura e Scuola. (1987): n.° 101, enero-marzo. Florencia.

Dawkins, R. (1979): El gen egoísta. Labor. Barcelona.

Delisle-Lapierre, 1. (1986): Vivir el morir. Paulinas. Madrid.

Douglass, W. (1973): Muerte en Murélaga. Barral. Barcelona.

Drewernann, E. (1997): Dios inmediato. Trotta. Madrid.

Durkheim, E. (1970): La educación moral. Schapire. Buenos Aires.

-(1976): El suicidio. Akal. Madrid.

Eccles, J. (1992): La evolución del cerebro: creación de la conciencia. Labor. Barcelona.

Eco, U. y Martini, C.M.a (1996): ¿En qué creen los que no creen? Un diálogo sobre la ética en el fan del milenio. Temas de Hoy. Madrid.

Eliade, M. (1968): Mito y realidad. Guadarrama. Madrid.

(1978): Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Vol. 1. Cristiandad. Madrid.

(1980): La prueba del laberinto. Cristiandad. Madrid.

(1983): Imágenes y símbolos. Taurus. Madrid.

(1989): El mito del eterno retorno. Alianza. Madrid.

Elías, N. (1987): La soledad de los moribundos, FCE. Madrid.

Engelhardt, H. T. (1995): Los fundamentos de la bioética. Paidós. Barcelona.

Engels, F. (1961): Dialéctica de la naturaleza. Grijalbo. México.

Epicuro (1985): Carta a Meneceo. Máximas capitales. Alhambra. Madrid.

Erhard, J. B. (1993): Apología del diablo. Er, Revista de Filosofía. Sevilla.

Estrada, J. A. (2001): Razones y sinrazones de la creencia religiosa. Trotta. Madrid.

(2003a): La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios. Trotta. Madrid.

(2003b): Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso. Trotta. Madrid.

Farré, L. (1968): Antropología filosófica. Guadarrama. Madrid.

Fernández del Riesgo, M. (2005): Una religión para la democracia. Fundación Emmanuel Mounier. Madrid.

Ferrater Mora, J. (1972): El Ser y la Muerte. Aguilar. Madrid.

Ferry, L. (1997): El hombre-Dios o el sentido de la vida. Tusquets. Barcelona.

Feuerbach, L. (1975): La esencia del cristianismo. Sígueme. Salamanca.

(1976): Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Principios de la filosofía del futuro. Labor. Barcelona.

Fink, E. (1966): La filosofía de Nietzsche. Alianza. Madrid.

Fouts, R. (1999): Primos hermanos. Ediciones B.Barcelona.

Fraijó, M. (1986): El sentido de la historia. Cristiandad. Madrid.

(1992): Fragmentos de esperanza. Verbo Divino. Estella.

(1997): El cristianismo. Una aproximación. Trotta. Madrid.

(1998): A vueltas con la religión. Verbo Divino. Estella.

Freire de Sá, M.a de F. (2002): ñireito de morrer. Eutanasia, suicidio asistido. Del Rey. Belo Horizonte.

Freud, S. (1973): Obras Completas. Vol. II. Biblioteca Nueva. Madrid.

Fromm, E. (comp.) (1980): Humanismo socialista. Paidós. Barcelona. Buenos Aires.

Garaudy, R. (1976): Palabra de hombre. Edicusa. Madrid.

García Bacca, J. D. (1957): Antropología filosófica. UCV. Caracas.

García Morente, M. (1980): Ensayos sobre el progreso. Dorcas. Madrid.

García Santesmases, A. (2001): Ética, Política y Utopía. Biblioteca Nueva. Madrid.

Gardavsky, V. (1979): Dios no ha muerto del todo. Sígueme. Salamanca.

Gehlen, A. (1980): El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo. Sígueme. Salamanca.

Gesché, A. (2002a): El Mal. Sígueme. Salamanca.

(2002b): El hombre. Sígueme. Salamanca.

Gevaert, J. (1984): El problema del hombre. Sígueme. Salamanca.

Giner, S. (1987): El destino de la libertad. Espasa-Calpe. Madrid.

Gómez Caffarena, J. (1969): Metafísica Fundamental. Revista de Occidente. Madrid.

Gómez-Heras, J.M.a y Velayos Castelo, C. (eds.) (2005): Bioética. Perspectivas emergentes y nuevos problemas. Tecnos. Madrid.

Gómez Pin, V. (1995): La dignidad. Lamento de la razón repudiada. Paidós. Barcelona. Buenos Aires. México.

Gómez Sánchez, C. (1995): Ética y religión. Una relación problemática. Cuadernos F y S, Te y Secularidad, Sal Terrae. Madrid. Cantabria.

González de Cardedal, O. (1985): La gloria del hombre. BAC. Madrid.

(1995): Raíl de la esperanza. Sígueme. Salamanca.

(2003): Sobre la muerte. Sígueme. Salamanca.

González Faus, J. I. y Sotelo, 1. (2003): ¿Sin Dios o con Dios? Razones del agnóstico y del creyente. HOAC. Madrid.

González R.Arnaiz, G. (ed.) (1999): Derechos humanos: la condición humana en la sociedad tecnológica. Tecnos. Madrid.

(2002): El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural. Biblioteca Nueva. Madrid.

Goutierre, M.-D. (2002): El hombre frente ala muerte. ¿El absurdo o la salvación? EUNSA. Pamplona.

Greshake, G. (1981): Más fuerte que la muerte. Sal Terrae. Santander.

Gutiérrez, G. (1988): Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de job. Sígueme. Salamanca.

Habermas, J. (1975): Perfiles filosófico políticos. Taurus. Madrid.

(1996): Textos y contextos. Ariel. Barcelona.

(2001): Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad (ed. de Eduardo Mendieta). Trotta. Madrid.

Haecker, T. (1954): El Cristianismo y la Historia. Rialp. Madrid.

Hallado, D. (comp.) (2005): Seis miradas sobre la muerte. Paidós. Barcelona. Buenos Aires. México.

Harrington, M. (1992): Socialismo. Pasado y futuro. Sistema. Madrid.

Harris, M. (1982): Introducción a la antropología general. Alianza Universidad. Madrid.

Hawking, S. (1988): Historia del tiempo. Del Big-Bang a los agujeros negros. Crítica. Barcelona.

Hegel, G. W. F. (1972): La Razón en la Historia. Seminario y Ediciones, Madrid.

(1974): Lecciones sobre la filosofía de la historia. Alianza. Madrid.

Heidegger, M. (1954): Kant y el problema de la metafísica. FCE. México.

(1968): El Ser y el Tiempo. FCE. México.

(1970): Carta sobre el humanismo. Taurus. Madrid.

Hennezel, M. (1996): La muerte íntima. Plaza y Janés. Barcelona.

Hertz, R. (1990): La muerte y la mano derecha. Alianza Universidad. Madrid.

Hildebrand, D.Ven (1983): Sobre la muerte. Encuentro. Madrid.

Hinton, J. M. (1974): Experiencias so bre el morir. Ariel. Barcelona.

Horkheimer, M. (2000): Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión. Trotta. Madrid.

Hottois, G. (1990): El paradigma bioético: una ética para la tecnociencia. Anthropos. Barcelona.

Hune, D. (1974): Diálogos sobre la religión natural. Sígueme. Salamanca.

Ilu (1996): Revista de Ciencias de las Religiones, n.° 1. Universidad Complutense. Madrid.

Isegoría (1991): Revista de Filosofía Moral y Política, n.° 4. Madrid.

(1996): Revista de Filosofía Moral y Política, n.° 13. Madrid.

James, E. 0. (1984): Historia de las religiones. Alianza. Madrid.

Jankélévitch, J. (1977): La Mort. Flammarion. París.

Jaspers, K. (1986): Origen y meta de la historia. Revista de Occidente. Madrid.

Jonas, H. (1997): Técnica, medicina y ética. Paidós. Barcelona.

Kant, I. (1969): La religión dentro de los límites de la mera razón. Alianza. Madrid.

(1990): La contienda entre las facultades de Filosofa y Teología. Trotta. Madrid.

(1992): Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea. Excerpta philosophica, n.°3. Facultad de Filosofía. Universidad Complutense. Madrid.

Kierkegaard, S. (1995): Temor y temblor. Tecnos. Madrid.

Kojeve, A. (1982): La idea de la muerte en Hegel. Leviatán. Buenos Aires.

Kolakowski, L. (1975): La presencia del mito. Amorrortu. Buenos Aires.

Kübler-Ross, E. (1993): So bre la muerte y los moribundos. Grijalbo. Barcelona.

(1997): La rueda de la vida. Ediciones B.Grupo Zeta. Barcelona.

Küng, H. (1978): Ser cristiano. Cristiandad. Madrid.

-(1979): ¿Existe Dios? Cristiandad. Madrid.

- (1983): ¿Vida eterna? Cristiandad. Madrid.

Küng, H. y otros (1987): El cristianismo y las grandes religiones. Libros Europa. Madrid.

Küng, H. y Jens, W. (1997): Morir con dignidad. Un alegato a favor de la responsabilidad. Trotta. Madrid.

Lacroix, J. (1965): Marxismo, existencialismo, personalismo. Fontanella. Barcelona.

Laín Entralgo, P. (1962): La espera y la esperanza. Revista de Occidente. Madrid.

(1977): El problema de ser cristiano. Galaxia Gutenberg. Círculo de Lectores. Barcelona.

Landsberg, P. L. (1962): Experiencia de la muerte. Cruz del Sur. Santiago de Chile. Madrid.

Larrañeta, R. (2000): Lecciones de utopía. San Esteban. Salamanca.

Lepp, 1. (1966): La Mort et ses mystéres. Grasset. París.

Levinas, E. (1977): Totalidad e Infinito. Sígueme. Salamanca.

- (1991): Ética e Infinito. Visor. Madrid.

Lévy-Brühl, L. (1957): La mentalidad primitiva. Siglo Veinte. Buenos Aires.

(1978): Mitología primitiva. Ediciones 62. Barcelona.

Lipovetsky, G. (1994): El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos. Anagrama. Barcelona.

Logos. (2005): Anales del Seminario de Metafísica. Vol. 38. Universidad Complutense. Madrid.

López Aranguren, E.; Muguerza, J. y Valverde, J. M. (1993): Retrato de José L.Aranguren. Círculo de Lectores. Barcelona.

Lovelock, J. (1983): Gaia: una nueva visión de la vida sobre la tierra. Hermann Blume. Madrid.

(1993): Las edades de Gaia. Una biografía de nuestro planeta vivo. Tusquets. Barcelona.

Uiwith, K. (1968): De Hegel a Nietzsche. Sudamericana. Buenos Aires.

Lüdemann, G. y Ozen, A. (2001): La resurrección de jesús. Historia, experiencia, teología. Trotta. Madrid.

Lukács, G. (1973): Historia y consciencia de clase. Grijalbo. Madrid.

Lyotard, J. F. (1984): La condición postmoderna. Cátedra. Madrid.

(1987): La postmodernidad (explicada a los niños). Gedisa. Barcelona.

Mackie, J. L. (1994): El milagro del teísmo. Tecnos. Madrid.

Malbran-Labat, F. (1983): Gilgamés. Verbo Divino. Estella.

Marcel, G. (1964): El misterio del ser. Sudamericana. Buenos Aires.

(1969): Diario metafísico. Guadarrama. Madrid.

(1985): Ptre et Avoir, Aubier-Montaigne. París.

Marcuse, H. (1969): El hombre unidimensional. Seix Barral. Barcelona.

Mardones, J.M.a (1999): Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual. Sal Terrae. Santander.

(2000): El retorno del mito. La racionalidad mito-simbólica. Síntesis. Madrid.

Mardones, J. M. y Mate, R. (eds.) (2003): La ética ante las víctimas. Anthropos. Barcelona.

Marina, J. A. y Vólgama, M.a de la (2000): La lucha por la dignidad. Anagrama. Barcelona.

Marina, J. A. (2001): Dictamen sobre Dios. Anagrama. Barcelona. (2005): Por quésoy cristiano. Anagrama. Barcelona.

Martín Labajos, A. (coord.-dir.) y Barcenilla, J. J. (coord.). (2002): La Mística en el siglo XXI. Trotta. Madrid.

Martín Velasco, J. (1978): Introducción a la fenomenología de la religión. Cristiandad. Madrid.

(1985): Dios en la historia de las religiones. Fundación Santa María. Madrid.

(1993): El malestar religioso de nuestra cultura. Paulinas. Madrid.

(1998): Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo. Sal Terrae. Santander.

(2002): La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea. Sal Terrae. Santander.

(2003): El fenómeno místico. Estudio comparado. Trotta. Madrid.

Marx, K. (1970a): Anales franco-alemanes. Martínez Roca. Barcelona.

(1970b): Manuscritos: economía y filosofía. Alianza. Madrid

Marx, C. y Engels, F. (1974a): La ideología alemana. Pueblos Unidos. Grijalbo. Montevideo. Barcelona.

(1974b): Sobre la religión. T. 1. Sígueme. Salamanca.

(1978): La Sagrada Familia, Obras, VI. Crítica. Grijalbo. Barcelona. Buenos Aires. México.

Mate, R. (1986): Modernidad, religión, razón. Anthropos. Barcelona.

(1991): La razón de los vencidos. Anthropos. Barcelona.

(2006): Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter

Benjamin "Sobre el concepto de historia". Trotta. Madrid.

Mazlisch, B. (1993): La cuarta discontinuidad: la coevolución de hombres y máquinas. Alianza Universidad. Madrid

Méndez Baiges, V. (2003): So bre morir. Eutanasia, derechos, razones. Trotta. Madrid.

Metz, J. B. (1979): La fe en la historia y la sociedad. Cristiandad. Madrid.

(1982): Más allá de la religión burguesa. Sígueme. Salamanca.

(1996): El clamor de la tierra. El problema dramático de la teodicea. Verbo Divino. Estella.

(1999): Por una cultura de la memoria. Anthropos. Barcelona.

Miscelánea Comillas (2000): Revista de Teología y Ciencias Humanas, n.° 58. Madrid.

Molinuevo, J. L. (2004): Humanismo y nuevas tecnologías. Alianza. Madrid.

Montesquieu (1985): Del espíritu de las leyes. Tecnos. Madrid.

Mora, F. (ed.) (1995): El problema cerebro-mente. Alianza Universidad. Madrid.

Morin, E. (1974): El hombre y la muerte. Kairós. Barcelona.

(1978): El paradigma perdido: el paraiso olvidado. Kairós. Barcelona.

Morin, E. y Piatelli-Palmarini, M. (1983): El primate y el hombre. ArgosVergara. Barcelona.

Mounier, E. (1965): Manifiesto al servicio del personalismo. Taurus. Madrid.

Nabert, J. (1997): Ensayo sobre el mal. Caparrós. Madrid.

Nedoncelle, M. (1962): La reciprocité des conscientes, essai sur la nature de la personne. Aubier. París.

Nemo, P-0995): Job y el exceso del mal. Caparrós. Madrid.

Nietzsche, F. (1964): Así habló Zaratustra. Ibérica. Madrid.

Nuland, S. B. (1999): Cómo morimos. Reflexiones sobre el último capítulo de la vida. Alianza. Madrid.

Onfray, M. (2006): Tratado de ateología. Anagrama. Barcelona.

Ortega y Gasset, J. (1966): ¿Qué es filosofiá? Revista de Occidente. Madrid.

(1982): Mediación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía. Alianza. Madrid.

Parsons, T. (1968): Sociología de la religión y de la moral. Paidós. Buenos Aires.

Pérez Laborda, A. (1991): La razón y las razones. Tecnos. Madrid.

-(2002): El mundo como creación. Ediciones Encuentro. Madrid.

Pérez Fernández, B. (1997): Nosotros los mortales. Centro de profesores de Guadix. Granada.

Pienda, J. A. de la (1998): El problema de la religión. Síntesis. Madrid.

Piepper, J. (1970): Muerte e inmortalidad. Herder. Barcelona.

Pinillos, J. L. (1969): La mente humana. Salvat. Barcelona.

Piñero Moral, R. (2006): El olvido del diablo. Luso-Española de Ediciones. Salamanca.

Planty-Bonjour, G. (1965): Les categories du matérialisme dialéctique. Ontologie soviétique contemporaine. PUF. París.

Polaino-Lorente, A. (1997): Una vida robada a la muerte. Planeta. Barcelona.

Popper, K. R. (1962): La lógica de la investigación científica. Tecnos. Madrid.

Popper, K. R. y Eccles, J. C. (1982): El yo y su cerebro. Labor Universitaria. Barcelona.

Postman, N. (1995): La rendición de la Cultura a la Tecnología. Círculo de Lectores. Madrid.

Ramos, F. y Sánchez-Caro, J. M. y Sánchez-Caro, J. (1982): La muerte: realidad y misterio. Salvat. Barcelona.

Ramos Centeno, V. (2000): Razón, historia y verdad. Encuentro. Madrid.

Rañada, A. F. (1994): Los científicos y Dios. Nobel. Oviedo.

Recuero, J. R. (2004): La eutanasia en la encrucijada. El sentido de la vida y de la muerte. Biblioteca Nueva. Madrid.

Renuevos de Cruz y Raya (1961): n.° 2, Cruz del Sur. Santiago de Chile. Madrid.

Revista de Hispanismo Filosófico (2002): n.° 7, FCE. Madrid.

Ricoeur, P. (1982): Finitud y cu pabilidad. Taurus. Madrid.

Rodríguez García, R. (1987): Heidegger y la crisis de la época moderna.

Cincel. Madrid.

Rojas, E. (1992): El hombre Light. Temas de Hoy. Madrid.

Romerales, E. (1995): Elproblema del mal. Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.

Rostand, J. (1970): El hombre. Alianza. Madrid.

Rousseau, J. J. (1972): Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres. Miguel Castellote editor. Madrid.

Ruffié, J. (1988): El sexo y la muerte. Espasa-Calpe. Madrid.

Ruiz de la Peña, J. L. (1971): El hombre y su muerte. Aldecoa. Madrid. (1978): Muerte y humanismo marxista. Sígueme. Salamanca.

(1980): El último sentido. Morava. Madrid.

-(1986a): Teología de la creación. Sal Terrae. Santander.

-(1986b): La otra dimensión. Sal Terrae. Santander.

(1995): Crisis y apología de la fe. Sal Terrae. Santander.

Russell, B. (1983): Por qué no soy cristiano. Edhasa. Barcelona.

San Agustín (1988): La Ciudad de Dios. Obras Completas. Vol. XVII. BAC. Madrid.

Sádaba, J. (1991): Saber morir. Libertaria!Prodhufi. Madrid.

Sampedro, R. (2004): Cartas desde el infierno. Planeta. Barcelona.

Sartre, J. P. (1973): El existencialismo no es un humanismo. Sur. Buenos

Aires.

(1976): El Ser y la Nada. Losada. Buenos Aires.

(1981): La Náusea. Alianza. Losada. Madrid. Buenos Aires.

Savater, F. (1999): Las preguntas de la vida. Ariel. Barcelona.

Schaff, A. (1994): El marxismo a final de siglo. Península. Barcelona.

Scheler, M. (1948): Ética. T. I y II. Revista de Occidente. Madrid.

(1957): Esencia y formas de la simpatía. Losada. Buenos Aires.

(1979a): El sentido del sufrimiento. Editorial y Librería Goncourt. Buenos Aires.

(1979b): Muerte y supervivencia. Editorial y Librería Goncourt. Buenos Aires.

(1982): El puesto del hombre en el cosmos. Losada. Buenos Aires.

Schillebeeckx, E. (1981): jesús. La historia de un viviente. Cristiandad. Madrid.

(1983): Cristo y los cristianos. Cristiandad. Madrid.

Schmidt, G. (1982): Razón y experiencia. Alfa. Barcelona.

Schwarz, B. (1985): Del agradecimiento. Universidad Complutense. Madrid.

Schweitzer, A. (1958): El pensamientro de la India. FCE. México.

Séve, L. (1973): Marxismo y teoría de la personalidad. Amorrortu. Buenos Aires.

Simón, P. y Barrio, 1. M.a (2004): ¿Quién decidirá por mí? Ética de las decisiones clínicas en pacientes incapaces. Triacastela. Madrid.

Singer, P. (1997): Repensar la vida y la muerte: el derrumbe de nuestra ética tradicional. Paidós. Barcelona.

(2003): Desacralizar la vida humana. Cátedra. Madrid.

Sistema (1988): n.° 82. Enero. Madrid.

Sombart, W. (1979): El burgués. Alianza Universidad. Madrid.

Sociedad y Utopía (1996): Revista de Ciencias Sociales, n.° 8. Madrid.

Steiner, G. (2001): Nostalgia del Absoluto. Siruela. Madrid.

Stoddard, S. (1992): The Hospice Movement: A Better way of Caring. Vintage. Nueva York.

Tamayo-Acosta, J. J. (1987): Cristianismo: profecía y utopía. Verbo Divino. Estella.

-(1998): Para comprender la crisis de Dios hoy. Verbo Divino. Estella.

- (2003): Nuevo paradigma teológico. Trotta. Madrid.

Taylor, Ch. (2003): Las variedades de la religión hoy. Paidós. Barcelona. Buenos Aires. México.

Thielicke, H. (1984): Vivir con la muerte. Herder. Barcelona.

Thorpe, W. H. (1980): Naturaleza animal y naturaleza humana. Alianza Universidad. Madrid.

Thomas, L.-V. (1983): Antropología de la muerte. FCE. México.

(1991): La muerte. Una lectura cultural. Paidós. Barcelona. Buenos Aires. México.

Torres Queiruga, A. (1986): Creo en Dios Padre. Sal Terrae. Santander. (2003): Repensar la resurrección. Trotta. Madrid.

Trías, E. (1981): La lógica del límite. Destino. Barcelona.

(1994): La edad del espíritu. Destino. Barcelona.

(1997): Pensar la religión. Destino. Barcelona.

Trueba, J. L. (s. £): La muerte cerebral como evidencia clínica. (manuscrito). Hospital Universitario "Doce de Octubre". Madrid.

Unamuno, M. de. (1962): Soledad. Espasa-Calpe. Madrid.

(1965): Del sentimiento trágico de la vida. Plenitud. Madrid.

(1970): Diario íntimo. Alianza. Madrid.

Vachet, A. (1972): La Ideología liberal, t. 1. Fundamentos. Madrid.

Vallejo-Nájera, A. (1990): La puerta de la esperanza. Rialp. Planeta. Barcelona.

Voltaire (1971): Cándido. Edaf. Madrid.

(1983): Cartas filosóficas y otros escritos. Sarpe. Madrid.

Von Rad, G. (1969): Teología del Antiguo Testamento, 1. Sígueme. Salamanca.

VV AA (1975): Sobre la religión, t. II. Sígueme. Salamanca.

(1975): El futuro de la religión. Sígueme. Salamanca.

(1985): La experiencia de Dios. Fundación Santa María. Madrid.

(1988): ¿Qué es la ilustración? Tecnos. Madrid.

(1976): Iglesia Viva. Revista de pensamiento cristiano, n.° 62. Valencia.

(1976): A la búsqueda del sentido. Sígueme. Salamanca.

(1994): La muerte. XVII Foro sobre el hecho religioso. Iglesia Viva, n.° 169. Valencia.

(1995): El enigma del mal. Iglesia Viva, n.° 175/176. Valencia.

(1996): Interrogante: Dios, Cuadernos F y S, Fe y Secularidad. Sal Terrae. Madrid. Cantabria.

-(2001): La provocación del discurso sobre Dios. Trotta. Madrid.

(2004): La autoridad del sufrimiento. Silencio de Dios y preguntas del hombre. Anthropos. Barcelona.

Waal, A. (1975): Introducción a la antropología religiosa. Verbo Divino. Estella.

Wattimo, G. (1986): El fin de la modernidad (nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna). Gedisa. Barcelona.

(1987): Introducción a Nietzsche. Península. Barcelona.

Weer, M. (1973): La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Península. Barcelona.

(1974): Historia económica general. FCE. Madrid.

(1987): Ensayos so bre sociología de la religión, II. Taurus. Madrid.

Weil, S. (1994): La gravedad y la gracia. Trotta. Madrid.

Wiesel, E. (1986): La noche, el alba, el día. Muchnik. Barcelona.

Wilson, E. O. (1983): So bre la naturaleza humana. FCE. México. Madrid. Buenos Aires.

(1984): Sociobiología. La nueva síntesis. Omega. Barcelona.

Winner, L. (1979): Tecnología autómata. Gustavo Gil¡. Barcelona.

Ziegler, J. (1976): Los vivos y la muerte. Siglo XXI. México.

(1988): La victoria de los vencidos. Ediciones B.Barcelona.

Zubiri, X. (1963): Naturaleza, Historia, Dios. Nacional. Madrid.

(1980): Inteligencia sentiente. Alianza Editorial. Madrid.

(1984): El Hombre y Dios. Alianza. Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid.

(1989): Estructura dinámica de la realidad. Alianza. Fundación Xavier Zubiri. Madrid.

Índice